This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BL
51
.B6
1844

Vorlesungen

über

Religionsphilosophie

gehalten

von

Dr. Joh. Gust. Friedr. Billroth,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Nach dessen Tode herausgegeben

von

Dr. Johann Eduard Erdmann,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Zweite, von einer Abhandlung des Herausgebers begleitete, Auflage.

Leipzig 1844

bei Friedr. Chr. Wilh. Vogel.

Vorrede des Herausgebers
zur ersten Auflage.

Der Aufforderung, daß ich die Vorlesungen meines verewigten Vorgängers über Religionsphilosophie herausgebe, Folge zu leisten, erschien mir sogleich, da sie an mich erging, als eine heilige Pflicht, da sie mir Gelegenheit darbot, meine dankbare Gesinnung gegen den der Wissenschaft zu früh Entrissenen öffentlich zu beurkunden. Obgleich nicht persönlich mit ihm bekannt, war ich nämlich dadurch, daß ich an seine Stelle an hiesiger Universität trat, mit ihm in eine Beziehung getreten, die mich in noch speciellerem Sinne zum Danke aufforderte, als es etwa mit dem der Fall ist, den der Verewigte als Schriftsteller belehrt und gefördert hat. Denn je mehr ich mir sagen mußte, daß der rege Eifer, mit welchem die Jugend der hiesigen Universität Alles auffaßt, was die Religion mit der Wissenschaft zu versöhnen sucht, zum großen Theil durch ihn hervorgebracht war, um so öfter mußte sich ein wehmüthiges Gefühl meiner bemächtigen, daß es nicht ihm, sondern einem Andern vergönnt sey, sich der Früchte zu freuen, die er erzeugen half oder mehr

oder minder allein erzeugte. Natürlich daß dieser Andere mit Freuden die Gelegenheit ergriff, so viel er vermochte das Andenken an den Dahingegangenen zu erneuern. Was so aus rein persönlichen Gründen mir ein angenehmes Geschäft war, das wurde mir nun noch lieber durch die Beschaffenheit des Werkes, welches ich ediren sollte. Auch hier trat mir in den deutlichsten Zügen das entgegen, was seine literarischen Leistungen zeigen, was gemeinsame Freunde noch während seines Lebens und nach seinem Tode mir von ihm erzählt hatten, was endlich die Liebe, die er sich allgemein erworben hat, bestätigte, daß Wärme und Lauterkeit der religiösen Gesinnung dem wissenschaftlichen Ernst und der dialektischen Schärfe sich paarten; auch hier trat jene, leider in unseren Tagen so seltene, Offenheit und Aufrichtigkeit hervor, die nicht was sie meint, allegorisirend oder spielend, hinter allgemein beliebte Ausdrücke und Formeln versteckt, sondern es weniger scheut, was Alle glauben zu bestreiten, oder auch hinsichtlich der philosophischen Begründung offen auf eine Lücke im eignen System hinzuweisen, als mit Hülfe eines unbestimmten Ausdrucks sich mit Allen einverstanden zu stellen, oder vermittelst einer philosophischen Formel jene Lücke zu verbergen; eine Ehrlichkeit, welche Alle, die ihn kannten, an dem Seligen rühmen. Werke aber, in welchen sie herrscht, solcher bedarf, wenn jede, so vor allen unsere Zeit, die eben so sehr an Bestimmtheit

der Ansicht als des Ausdrucks Mangel leidet, und die beide, wenigstens oft, eingebüßt hat, weil man einen religiösen oder philosophischen Ketzernamen fürchtet.

Wenn es ein übereiltes Urtheil ist, von vorn herein, weil Jemand das Werk eines Andern herausgibt, bei beiden Gleichheit der Ansicht vorauszusetzen, so wäre es andrerseits unpassend, wenn etwa der Herausgeber ein solches Urtheil zu widerlegen suchte, um so unpassender, je mehr, da doch Jeder seine Ansicht für die richtige hält, ein Angeben der Differenz als der Versuch einer Widerlegung oder als ein Tadel erscheinen würde. Wozu aber überhaupt eine solche vorläufige Vergleichung der eignen Lehre mit der in dem herausgegebenen Werke enthaltenen? Um seine eigne Ansicht vorzutragen, dazu gibt es Gelegenheit genug, und das Publicum ist es müde, oder richtiger gesagt, hat sich nie sehr gefreut, die Selbstbekenntnisse anzuhören, in denen Einer sagt, wie seine Lehre sich zu der des Andern verhalte. Es ist ihm auch nicht zu verdenken, daß es statt bloßer Relationen über seine Intentionen und Leistungen, diese selbst haben will. Davon also, ob und worin ich von dem Verewigten in meiner Ansicht abweiche, kann, so interessant dies für mich seyn muß, nicht die Rede seyn. Es aussprechen, hieße Billroths Namen gebrauchen, um Nachrichten über mich in die Welt zu bringen.

Wohl aber bedarf es einer andern Rechenschaft, der nämlich, nach welchen Principien diese Herausgabe

veranstaltet wurde, damit man wisse, daß nicht manches fremde Element hineingekommen sey. Könnte dies Letztere nur dadurch geschehn, daß wirkliche Zusätze, oder auch Aenderungen der Worte und Sätze sich hineinschleichen, so bedürfte dieser Punkt kaum einer Erwähnung, da in diesen Vorlesungen gar Nichts sich findet, was nicht wörtlich in dem Manuscript von Billroth vorkommt. Allein wer es weiß, daß auch bei wörtlicher Treue, wie im Gespräch durch veränderten Accent, so in der Schrift durch Umstellung der Ordnung der Sätze oft etwas ganz Anderes entstehn kann, so daß bei gleichen Bestandtheilen die Organismen doch verschieden sind, der wird mit Recht verlangen, zu wissen, wie es in dieser Hinsicht gehalten sey. Hier ist nun freilich die Antwort nicht so einfach wie oben. Was ich hinsichtlich der Anordnung zu bemerken habe, ist dieses:

Durch die Güte der Angehörigen des Verstorbenen liegen mir von dem vollständig ausgearbeiteten Collegienhefte zwei Redactionen vor, eine, welche den Vorlesungen im Winter 1834—35 zu Grunde gelegt wurde und in 136 §§. zerfällt; und eine zweite, nach welcher die Vorlesungen im Sommersemester 1835 gehalten wurden. Von diesem Semester habe ich mir nun auch ein gut nachgeschriebenes Heft verschafft, welches mir, da in der zweiten Redaction nicht die ganze Bearbeitung sich findet, doppelt willkommen seyn mußte. Die zweite Redaction enthält nämlich nur die

Einleitung und den ersten Theil; der zweite und dritte Theil wurden, wie dies eine ausdrückliche Randbemerkung von des Verewigten Hand sagt, nach der älteren Redaction gelesen, was denn auch das nachgeschriebene Collegienheft bestätigt. Die Veränderungen nun, welche die Einleitung und der erste Theil erhalten hat, sind sehr beträchtlich. Nur wenige §§. sind beibehalten, viele ganz weggelassen, andere verändert, verkürzt u. s. w., so daß anstatt der 102 §§. der älteren Redaction in der neueren die Einleitung und der erste Theil nur 73 umfassen.

Der letzteren Redaction mußte als solcher schon der Vorzug gegeben werden, um so mehr, da sich in ihr Punkte fanden, worin verneint wurde, was in der älteren noch bejaht oder doch wenigstens unbestimmt gelassen war. Ich habe deswegen bei der Herausgabe die zweite Redaction so zu Grunde gelegt, daß kein Wort, welches sich in ihr findet, weggelassen, und die Ordnung der Sätze ganz dieselbe geblieben ist, welche sie in ihr hatten. Ich habe aber aus der früheren Redaction Vieles, was in der späteren fehlt, wieder mit aufgenommen. Natürlich ist das nur solches, was in der letzteren nicht zurückgenommen war. Hier aber habe ich geglaubt so verfahren zu müssen, weil sonst Manches als unmotivirt erschien, was, sobald jene Sätze hineingeschoben wurden, der Vermittlungsglieder nicht ermangelt. Damit aber der Leser in den Stand gesetzt

ſey, zu beurtheilen, einmal, welches die Geſtalt der ſpäteren Redaction war, dann aber, was mich zu dieſen Einflechtungen bewogen hat, ſey es mir erlaubt, eine Rechenſchaft darüber zu geben, wie beide Redactionen verſchmolzen wurden:

§. 1—6 ſind ganz nach der zweiten Redaction, nur der

§. 3 hat ſeine Anmerkung aus dem §. 11 der älteren Redaction empfangen.

[§. 7 iſt aus der älteren Redaction, in welcher er den §. 3 bildet, eingeſchoben worden, weil das Verhältniß des Hiſtoriſchen und Rationalen hier auseinander geſetzt wird, und ſpäter in manchen §§. dieſes Verhältniß als bekannt vorausgeſetzt wird.]

§. 8—22 exiſtiren in der neueren Redaction nicht, ſondern wurden, wie eine Randbemerkung ſagt, nach der älteren Redaction geleſen; in dieſer haben ſie auch ſpäter andere Paragraphenzahlen bekommen, ſo daß, was früher §. 15 war, itzt §. 8 geworden iſt. Auch das nachgeſchriebne Collegienheft beſtätigt, daß darnach geleſen ward.

[§. 10 iſt aus den §§. 5 und 4 der älteren Redaction gebildet und eingeſchoben, und war nothwendig, um die Trennung der Religionsphi-

losophie und Religionsgeschichte, die später als nothwendig vorausgesetzt wird, zu motiviren.]

[Für die Literatur fand ich in beiden Redactionen nur die Stelle angezeigt. Um sie zu füllen half mir das nachgeschriebene Collegienheft, aus dem ich die Titel nahm.]

§. 23—30 sind nach der zweiten Redaction gedruckt, in welcher sie die §§. 21—28 bilden, und wesentlich von der Bearbeitung dieser Punkte in der älteren abweichen.

[§. 31—34 dagegen sind aus der älteren Redaction genommen, weil, wenn sie fehlten, der folgende §. nicht ganz deutlich erschien. Sie bilden in dem ältern Manuscript die §§. 39—42.]

§. 35 ist daher wiederum ein §. des neuen Manuscriptes und zwar der 29ste, nur ein Satz aus §. 43 des älteren ist hineingeschoben worden.

§. 36—74 enthält das neuere Manuscript nicht besonders ausgearbeitet; eine Randbemerkung sagt, was auch das nachgeschriebene Collegienheft bestätigt, daß sie nach §. 44 folg. des älteren Manuscripts gelesen wurden, in welchem auch die Paragraphenzahlen darnach geändert worden sind.

§. 75 und 76 finden sich wieder in dem jüngeren Manuscript, und bilden dort die §§. 61 und 62.

[§. 77 und 78' dagegen sind aus dem älteren Manuscript hereingenommen, weil sonst eine Lücke empfunden würde, auch, was hier auseinander gesetzt, später vorausgesetzt wird.]

§. 79 – 84 enthält die §§. 63 – 65 der neueren Redaction, nur mit der Modification, daß der 65ste §. derselben mit dem 88sten der älteren verschmolzen und daraus die §§. 82. 83. 84 gebildet wurden.

[§. 85 – 89 gehören der älteren Redaction an, in welcher sie die §§. 89. 91. 92. 89 Anm. und 90 bilden.]

§. 90 – 92 setzt dann die neuere Redaction, §. 66 – 68, fort.

§. 93 ist gleichfalls aus dieser Redaction, der 69ste §., nur ist in diesem der Anfang des 96sten §. der älteren Redaction vorausgeschickt.

§. 94 ist dann wieder §. 70 des neueren Manuscriptes.

[§. 95 und 96 sind die §§. 96 und 97 der älteren Redaction.]

§. 97 – 99 dagegen die §§. 71 – 73 der neueren.

§. 100 ist der letzte, welcher außer einigen Zusätzen sich in dem neueren Manuscripte vorfindet. Wie eine Randbemerkung sagt und das Heft bestätigt, wurde der Rest nach dem älteren Manuscript gelesen. Ich habe hier um so weniger die einzelnen §§. zu collationiren, da die Anordnung so getroffen wurde, daß sich die Paragraphenzahlen mit der älteren Redaction decken, so daß der 103te §. der vorliegenden, auch der 103te der ursprünglichen Redaction ist, so daß diese eben wie unsere 136 §§. enthält.

Aus dem nachgeschriebenen Heft habe ich für den §. 102 und 109 etwas entlehnt. Für den §. 129 Anm. fand sich ein Zusatz in dem jüngeren Manuscript, so wie auch die ausführliche Anmerkung des §. 135.

Dies wäre, was ich hinsichtlich der Form, welche diese Vorlesungen durch meine Herausgabe bekommen haben, auseinandersetzen mußte, damit nicht gemeint würde, daß durch etwanige andere Ansicht die des Verewigten modificirt wäre. Es kann dies, wer den Verfasser liebt und ganz mit ihm einverstanden ist, nicht mehr fürchten, als ich es gefürchtet habe, und es kann Niemand mehr als ich davon überzeugt seyn, daß, wenn dennoch mir unbewußt durch die eingeschobenen Sätze der Gedankengang des Verfassers umgestaltet seyn, und einen fremden Charakter bekommen

haben ſollte, dieſe Modification eine Entſtellung iſt. Eben um ſie, wenn ſie da iſt, wenigſtens unſchädlich zu machen, habe ich ſo ausführlich geſagt, wie ich verſchmolzen habe. Ich glaube mir das Zeugniß geben zu können, daß, ſo viel es in meinen Kräften ſteht mich in eine andere Individualität hineinzudenken, ſo viel dies bei der Herausgabe geſchehn iſt. Aber das Ende bei einem ſolchen Verſuch, die Gedanken einer andern Individualität zu reproduciren, iſt, je bedeutender dieſe Individualität war, um ſo mehr nur das Bedauern, daß ſie nicht mehr iſt, die ſie producirte.

Halle, am 2. Auguſt 1837.

Erdmann.

Ueber unnütze Befürchtungen und Hoffnungen hinsichtlich des religionsphilosophischen Studiums.

Die Frage, die man in unsern Tagen häufig hört, ob nämlich das Studium der Religionsphilosophie namentlich für die Jugend wünschenswerth oder ob es gefährlich sey, gehört zu denen, welche am besten beantwortet werden, indem man sie unmöglich macht. Niemanden fällt es ein, wenn die fallenden Körper sich mit beschleunigter Geschwindigkeit der Erde nähern, weiter zu fragen ob dies nützlich oder schädlich sey, weil er es als die Erscheinung eines constanten Gesetzes erkennt. Vielleicht möchte das Interesse für Religionsphilosophie eine eben so nothwendige Erscheinung seyn wie die eben erwähnte. Wenn es dies wäre, so wäre kein Wort mehr darüber zu verlieren, ob es gefährlich ist oder wozu es nütze. Ob und warum es so ist, soll hier untersucht werden. Der passendste Weg dazu scheint, daß man zusehe, unter welchen Umständen allein ein solches Interesse Statt finden kann, und ob, wenn diese gegeben sind, es nicht hervortreten muß.

So wenig es dem unbefangenen Menschen bei seinen sinnlichen Perceptionen einfällt zu fragen, ob der gesehene Gegenstand auch wirklich farbig sey oder ob nicht die Farbe

nur in seiner Netzhaut sich erzeuge, eben so wenig wird der, dessen religiöse Ueberzeugungen denselben Character der Unmittelbarkeit haben, als seine sinnlichen Wahrnehmungen, wissenschaftlicher Begründungen für dieselben bedürfen. Wollte man Jenem, daß der Himmel blau sey beweisen, so thäte man nicht nur etwas Ueberflüßiges, sondern das ganze Unternehmen müßte ihm völlig unverständlich seyn, da man ihm begründen wollte was nach seiner Anschauungsweise gerade den Grund für alle Beweise bildet. Ihm ist bewiesen was augenscheinlich gemacht ist. Eben so würde dem unbefangen Religiösen kein Dienst erwiesen, wenn man ihm die Wahrheit dessen was er glaubt, daß Gott sey u. s. w. bewiese; dies versteht sich ihm so sehr von selbst, daß vielmehr alle andern Ueberzeugungen nur in sofern sicher sind, als sie mit jener übereinstimmen. So wahr Gott lebt, so wahr ist dies, ist seine höchste Betheurung; die mit ihren Beweisen ihm kommen, wollen die Sache umkehren, er kann sie deshalb nicht verstehn. Dieser Zustand des unbefangnen Glaubens ist der Idee nach der der Laien. Zu ihnen gehören in unsern Tagen eigentlich nur die s. g. Ungebildeten unter den Männern, und — wo sie nicht durch zweckwidrige Behandlung der Männer verdorben sind — die Frauen. Sie haben für das, was sie Grübeleien nennen (und nennen müssen) kein Organ, und eben deshalb nur in sofern Sinn, als es den geliebten oder geachteten Mann interessirt. Der unbefangne Glaube schließt daher jedes Interesse an religionsphilosophischen Untersuchungen aus.

Eben so wenig wird von solchem Interesse da die Rede seyn können, wo Jemand alle religiösen Empfindungen oder Ueberzeugungen von sich abgethan hat. Die religiöse Indifferenz schließt jedes solche Interesse aus. Ist alles Religiöse ganz bei Seite geworfen, so muß natürlich eine wissenschaft-

liche Untersuchung über das, woran doch Nichts liegt, als ein ganz Ueberflüßiges und Unnützes erscheinen. Der völlige Unglaube — (dies Wort im privativen Sinne genommen, so daß es nicht einmal mehr Opposition gegen den Glauben bezeichnet, sondern völliges Erloschenseyn desselben) — kann also eben so wenig ein wissenschaftliches Interesse hinsichtlich des Inhalts der religiösen Ueberzeugungen aufkommen lassen.

Dagegen wird dieses Interesse hervortreten können, ja müssen, sobald ein Zustand eintritt, welcher in sofern in der Mitte steht zwischen dem unbefangnen Glauben, und dem Unglauben, als weder der Mensch sich ohne Weiteres in seinen religiösen Empfindungen ganz heimisch findet, noch auch sich mit ihnen abgefunden hat. Im ersten wie im zweiten Fall kann er ruhig seyn. Dagegen in diesem mittlern Zustand wird er eine Differenz in sich empfinden zwischen sich und seinen religiösen Ansichten. Diese Differenz ist weit davon entfernt ihn gleichgültig dagegen zu machen, — nur Indifferenz ist Gleichgültigkeit, differentia ist interesse — sondern vielmehr treibt ihn diese empfundne Differenz dazu, daß er sucht sich wieder in dem früher fest Geglaubten zurechtzufinden, oder wenn dies nicht geht, gehörig damit auseinanderzusetzen. Diesen Zustand des Irrewerdens an dem bisher Geglaubten bezeichnen wir mit dem Worte Zweifel; er ist der eigentliche Boden, aus dem die Religionsphilosophie einwächst und das Interesse an ihr. Der Uebergang aus dem zweifellosen Glauben zum Zweifel besteht darin, daß in das bis dahin mit sich einige Gemüth ein Zwiespalt tritt, ein Zustand, in dem es sich nicht mehr befriedigen kann. Ein solcher Zwiespalt aber ist nur möglich, wenn schon in dem ihm vorhergehenden Zustande zwei Momente enthalten waren, die dort gebunden, itzt erst gegen einander frei werden. (Ein einfacher Stoff kann sich nicht zerlegen, wohl aber eine binäre Ver-

bindung.) Welches sind diese Momente, welche das Bewußtseyn eines Jeden, auch des unbefangen Religiösen constituiren? Einmal fühlt oder weiß er sich im Verhältniß zu dem, was ihm als das Göttliche gilt; wir nennen dies sein religiöses oder auch sein Gottes-Bewußtseyn. Eben so sehr aber fühlt oder weiß er sich in einem Verhältniß zur Welt, die er theoretisch perzipirt und in der er praktisch seine Zwecke verwirklicht. Wir bezeichnen dies als Weltbewußtseyn oder als Weltanschauung. In dem unbefangen Gläubigen stören sich beide durchaus nicht, sie durchdringen sich. Dies ist um so eher möglich, als bei ihm noch kein Bedürfniß Statt findet sich eines durchgehenden Zusammenhanges zwischen den einzelnen Lebensmomenten bewußt zu werden, und darum sein Gottesbewußtseyn sich als eine Reihe vereinzelter religiöser Erregungen, sein Weltbewußtseyn als eben so vereinzelte Notizen und Erfahrungen und als gleichfalls vereinzelte Zwecke darstellt. Wie im fein vertheilten Zustande auch heterogene Substanzen (Blau und Gelb) sich zu einer gleichmäßigen Einheit mischen, so ist es auch hier. Darum ist es dem unbefangen Gläubigen ganz natürlich, daß Christi Blut uns frei mache, — und eben so regnet es ihm, weil es Gottes Wille ist, oder er arbeitet in Gottes Namen und um seiner Seligkeit willen. Alle diese Aussprüche sind hier Wahrheit. Wie aber in dem eben gebrauchten Bilde die Sache sich sogleich ändern wird, sobald ein Umstand eintritt, welcher die Atome der blauen Substanz sich vereinigen heißt und eben so die der gelben zusammenführt, — so wird auch ein ähnliches Phänomen sich unter gleichen Umständen in dem Bewußtseyn des Gläubigen zeigen müssen. Ein solcher Umstand aber ist die erwachende Reflexion und die mit ihr beginnende Aufklärung oder Bildung. Das Wesen derselben besteht darin, daß sie nicht bei den vereinzelten

Erregungen oder Erfahrungen stehen bleibt, sondern vielmehr vergleicht, unterscheidet, combinirt u. s. w. Sobald der Mensch über sich und seine Meinungen zu reflectiren anfängt, so sieht er, daß alle seine religiösen Ansichten eine zusammenhängende Reihe, einen in sich geschloßnen Kreis bilden. Diesen Kreis genau zusammenhängender Lehren bezeichnet er dann als seinen Glauben (im Sinne der fides quae creditur). Dieselbe Erfahrung macht er hinsichtlich seiner Weltanschauungen. Was er von der Welt weiß steht in einem genauen Zusammenhang, indem es Erscheinungen eines oder mehrerer unabänderlicher Gesetze darbietet, eben so, was er in derselben will sind endliche Zwecke, die genau zusammenhängen, indem jeder wo er erreicht wurde, Mittel zu einem andern endlichen Zweck wird. Jene erkannten Gesetze aber und diese gewollten Zwecke bilden den Inhalt zu dem, was man bald als Menschenverstand, bald als Vernunft bezeichnet. So ist es die Vernunft, welche die Bedingungen erkennen lehrt unter welchen es regnet, und die Absichten dictirt, in welchen man zu handeln hat. Je mehr er aber, und darin besteht seine Bildung, Einheit in seinen Glauben, und Zusammenhang in seine Weltanschauung zu bringen sucht, um so mehr müssen beide Gebiete sich von einander sondern. Darum bietet der Kalender des aufgeklärten Mannes einen andern Anblick dar, als der des unbefangen Gläubigen. Während bei diesem die ganze Woche des Lebens aus der Morgen- und Abenddämmerung der sie einschließenden Sonntage nicht heraustritt, während dessen gibt es bei jenem roth gedruckte Feier- und schwarz gedruckte Werktage. Von einem Verschmelzen beider will er nichts wissen. Es genirt ihn, wenn im gemeinen Leben gesprochen wird was er in der Kirche sich gefallen läßt, es choquirt ihn, wenn man auf die Kanzel die Sprache des gemeinen Lebens bringt. Nicht daß

er einem der Gebiete seine Geltung absprâche, er will nur ihre Grenzen respectirt wissen, und darum soll das eine dort anfangen, wo das andere endigt; um in das eine hineinzutreten, soll man das, was im andern gilt, zwar nicht leugnen aber sich damit abgefunden haben. Daß z. B. es regne, weil Gott es wolle, das sagt dem Gebildeten Nichts. Dies versteht sich nämlich ein für alle Mal von selbst, es ist darum thöricht davon noch weiter zu sprechen; er will wissen, welche Temperaturveränderungen u. dgl. es sind, die den Regen zur Folge gehabt haben. Wer darum diese Erscheinungen betrachtet, wie der Naturforscher, der bringt religiöse Vorstellungen nur hinein wo seine Wissenschaft aufhört — so geht ihm etwa die glühende Dampfkugel aus der Hand des Schöpfers hervor. Hat er aber erst diese, so wird vom Schöpfer nicht mehr gesprochen, von ihm noch weiter sprechen, hieße sich in das asylum ignorantiae begeben. Eben so versteht sichs freilich von selbst, daß am Ende (aber wohl bemerkt am Ende) Alles zu seinem Zweck hat, daß der Mensch seine Bestimmung erfülle oder selig sey. Wollte aber ein gebildeter Mensch sagen, er mache eine Lustfahrt um selig zu werden, so wird man dies für Heuchelei (d. h. auf seinem Standpunkt für eine Unwahrheit) oder für einen albernen d. h. nicht mehr passenden Ausdruck halten. Beide Welten gelten also, aber getrennt von einander, eine Trennung die um so nothwendiger wird, als sich gar bald zeigt, daß in beiden verschiedne Regeln gelten, denn wenn im religiösen Gebiet es gilt, daß Christi Blut uns rein mache, so lehrt dagegen der Menschenverstand, daß Jeder nur für sich genug thun könne u. s. w. Kurz man wird nicht mehr wie oben die Erlösung für etwas Natürliches halten können, sondern vielmehr für ein Uebernatürliches, d. h. für eine Negation des Natürlichen. Zunächst

aber hindert dies den Menschen nicht, beide Gebiete als ganz berechtigte anzusehn.

Auf die Länge aber kann es bei diesem Frieden, der eigentlich nur darin besteht, daß die Gegner sich nicht treffen, sein Bewenden nicht haben. Er selbst war die Folge der durch die Reflexion vermittelten Bildung. Die fortgesetzte Reflexion aber wird nothwendig noch ein andres Resultat haben. Der reflectirende Mensch nämlich kehrt stets von den betrachteten Gegenständen zu sich zurück, indem er zugleich mit ihnen sich selbst und sein Verhältniß zu ihnen beobachtet. In dieser Betrachtung nun muß sich ihm bald die Erkenntniß aufdrängen, daß, obgleich er sich selbst als einen weiß, er doch zwei Welten angehört, die sich ausschließen. Damit aber ist auch das Gefühl des Zwiespaltes gesetzt, welches wir oben Zweifel genannt haben. So weit nämlich der Mensch religiös ist, wird er irre werden an der Berechtigung des weltlichen Lebens, und so weit er diesem angehört, wird er unsicher werden hinsichtlich der Berechtigung der religiösen Ansichten. Je mehr daher die theoretische und practische Aufklärung wächst, um so mehr wird dieses gegenseitige Mißtraun beider Formen des Bewußtseyns wachsen, und so ist eine nothwendige Erscheinung, was die Erfahrung aller Zeiten gezeigt hat, daß das religiöse Gemüth in dem Naturforscher den Zauberer oder Atheisten wittert, in den industriellen Unternehmungen Satans Werk, während andrerseits der Naturkundige in der Religion Aberglauben, der Geschäftsmann in der Sonntagsfeier einen unnützen Zeitverlust sieht. Mit wachsender Bildung muß dieser Punkt eintreten. Gewaltsame Maaßregeln, welche den Zustand fixiren wollen, der vorher bestand, als noch beide Welten ruhig neben einander galten ohne sich zu tangiren — (man denke an die strenge Sonntagsfeier bei den fast nur materiellen Interessen Eng-

land's) — diese können den naturgemäßen Gang der Dinge nur momentan hemmen und werden ihn vielleicht gar beschleunigen. Ist aber jener Punkt eingetreten, so fragt sich, was nun eintreten wird?

Ist überhaupt jeder empfundne Widerspruch Trieb ihn zu lösen, so wird auch das in Zwiespalt gerathne Gemüth nothwendig eine solche Lösung suchen müssen. Das Mittel welches in solcher Lage Viele ergreifen, daß sie sich von dem einen Gebiet — dem religiösen — ganz abwenden, und also versuchen ganz nur der Welt (im Gegensatz gegen jenes) anzugehören, ist kein Mittel zu dieser Lösung. Dadurch wird nämlich nur die Quelle des Widerspruchs abgeschnitten, nicht er überwunden, und die Ruhe die das Gemüth erlangt ist nur scheinbar, da ein wesentliches Element des Lebens gewaltsam unterdrückt wird, und darum immer wieder frei werden kann. Diesen Ausgang jenes Conflicts, ob er gleich oft eintritt, werden wir darum als einen pathologischen ansehn müssen. Außer diesem aber bieten sich zur wirklichen Lösung jenes Widerspruchs nur zwei Wege als möglich dar, die zu betrachten sind.

Erstlich kann das zerrissene Gemüth den Versuch machen, sich in den Zustand zurückzuversetzen, in welchem noch kein Zwiespalt Statt fand, d. h. zu dem unbefangnen Glauben zurückzukehren. Dieser Versuch muß freilich mißlingen, denn da jener Glaube unmittelbar ist, so ist, ihn vermittelst eines Entschlusses hervorzubringen unmöglich. Die gemachte Unbefangenheit ist nicht mehr Unbefangenheit, und der Versuch also, in den Zustand des unbefangnen Glaubens zurückzugehn, ganz dem gleich, in seiner Mutter Leib zurückzukehren. Wie aber bei aller Unmöglichkeit wieder zum Embryo, d. h. zum natürlichen Accidens an einem Andern zu werden, auch der erwachsene Mensch unter Umstän-

den zu einem ſolchen (freilich künſtlichen) Accidens werden kann, ja muß — im magnetiſchen Rapport —, und alſo in einen Zuſtand kommen kann, der bei aller Verſchiedenheit dennoch eine große Aehnlichkeit hat mit dem Leben als Frucht, ſo findet etwas ganz Aehnliches hier Statt. Manche Individuen können, und müſſen vielleicht, aus dem Zuſtande des religiöſen Zweifels ſich nur in einen ſolchen retten, in dem ſie, gegen die Zweifel ſich taub machend, dem unbefangen Gläubigen, der ſie noch gar nicht hört, gerade ſo ähnlich werden, wie die Somnambule in ihrem künſtlichen Rapport zum Magnetiſeur dem Embryo in ſeinem natürlichen Rapport mit der Mutter. Wir nennen dieſen Zuſtand Myſtik. Daß der Myſtiker von ſich meint er ſey dem unbefangen Gläubigen ganz gleich geworden, iſt eine, ſehr erklärliche, Selbſttäuſchung. Daß er, der die Gefahren der Reflexion kennen lernte, ein acharnirter Gegner derſelben iſt, mehr als der unbefangen Gläubige, iſt eben ſo erklärlich. (Er iſt der Reactionär im religiöſen Gebiet und alle Reaction iſt, weil ſie eine verlorne Sache vertheidigt, zorniger über die Neuerung als die wirklich Altgeſinnten.) Die Myſtik iſt darum nicht etwa eine eben ſolche Einſeitigkeit wie der religiöſe Indifferentismus oder Unglaube. Sie enthält nämlich das andere Element des geiſtigen Lebens auch, eben wie es der unbefangne Glaube enthielt, ſie iſt deswegen wirklich eine Befreiung vom Zwieſpalt nicht durch bloßes Leugnen der andern Seite, ſondern durch Ueberwindung derſelben. Daher kann nicht geleugnet werden, daß manche Individuen Recht haben in die Myſtik ſich zu flüchten, ganz eben ſo wie manchen Individuen um geſund, d. h. körperlich ſelbſtſtändig zu werden, nichts übrig bleibt, als ſich magnetiſiren und ſo in den Zuſtand gerade der Unſelbſtſtändigkeit zurück verſetzen zu laſſen. Daß aber dieſe Nothwendigkeit nur bei einigen

besonders organisirten Nervensystemen Statt findet und daß das Hervorrufen des Somnambulismus bei allen Kranken, ohne Unterschied, Unheil anrichtet, daß eben so es nur wenige Naturen gibt, die in diesen Zustand versetzt werden können, hat die Erfahrung gelehrt. Eben so wird es eine durch geistige Organisation, Antecedentien oder andere bedingende Umstände nothwendige, und also gesunde Mystik geben können. Es ist aber unrichtig, die Rückkehr zum Frühern als das alleinige, für Alle gleich nothwendige Expediens zu bezeichnen, und damit auch die, welche von Natur nicht zur Mystik prädestinirt sind, zu Mystikern machen zu wollen. Solches Bestreben selbst ist, und hat selbst wieder zur Folge die krankhafte Mystik.

Vielmehr wird das allgemein richtige Auskunftsmittel ein Zweites seyn. Es wird darin bestehn, daß dem Menschen gar nichts, auch der in Folge der Reflexion eingetretne Zweifel nicht, verloren gehe, sondern daß er sich diesem entwinde, nicht indem er zurück sondern indem er vorwärts geht. Solches Vorwärtsgehn besteht darin, daß die Reflexion durch die Reflexion überwunden, der Zweifel nicht indem man ihn schweigen heißt beschwichtigt, sondern, indem man ihn sich aussprechen läßt aus ihm selbst widerlegt wird. Dies wird um so mehr der Fall seyn, als seine sonstige Beschäftigung, z. B. ein wissenschaftlicher Beruf, dem Subjecte immer wieder die Reflexion zur Pflicht macht. Hier würde das Anrathen der Mystik neue Widersprüche in ihm hervorrufen. Es bleibt ihm daher nichts übrig, als die beiden Gebiete dadurch in Einklang zu bringen, daß sich seine religiösen Ansichten vor seiner Weltanschauung rechtfertigen. Ihn wird der Zweifel daher dahin bringen, das Geglaubte zu rationalisiren, so weit es nicht schon die Vernunft enthält, oder wo es dieselbe enthält, die Rationalität desselben zu erkennen. Wo ihm das

Letztere gelingt, da wird er eine wirkliche Versöhnung beider berechtigten Lebenselemente zu Stande gebracht haben. Mit dem Gesagten ist aber auch die Aufgabe der Religionsphilosophie ausgesprochen, welche, darin der Mystik verwandt daß sie beide Sphären anerkennt welchen der Mensch angehört, darin von ihr abweicht daß sie den Widerspruch beider nicht zu ignoriren sucht, sondern löst. Wenn darum bei wachsender Aufklärung und dem dadurch nothwendigen religiösen Zweifel das Entstehen des Indifferentismus und Unglaubens erklärlich war, so ist das Entstehen der Mystik nicht nur dies, sondern bei gewissen Individuen ist es zu rechtfertigen; die Versuche endlich, den Glaubensinhalt wissenschaftlich zu erörtern, sind als der eigentlich normale Ausgang jener Krisis anzusehn.

Darum zeigt auch die Erfahrung daß jedes Mal, wo die Aufklärung einen neuen Aufschwung nahm, jene drei Erscheinungen im religiösen Gebiet sich gezeigt haben. Solch eine Zeit war die um die Kirchenreformation herum, in der die Wissenschaften und die materiellen und industriellen Interessen mehr als je aufblühten, und in der eben so sehr Versuche, vom Glauben los zu kommen, als mystische Erscheinungen, als endlich philosophische Betrachtungen des Geglaubten zum Vorschein kommen. Solch eine Zeit aber ist vor allen andern die unsrige, in der die theoretische und practische Aufklärung Riesenschritte gemacht hat und macht, und zugleich eine Menge von Umständen die neuen Ideen nicht mehr (wie etwa damals) Besitzthum weniger Auserwählter seyn lassen, sondern großen Massen zugänglich machen. Die Conflicte zwischen Vernunft und religiösen Ueberzeugungen sind deshalb mehr als je da, und haben sich mehr als je auch derer bemächtigt, die in früherer Zeit ihnen unzugänglich waren. Diesen Zustand traurig nennen wäre

eine Traurigkeit, welche, da sie zu spät kommt, nicht nützte; genug dieser Zustand ist da. Die einzig möglichen Folgen, die er haben kann, fehlen denn auch nicht. Nie war die Masse derer, welche versuchen Alles, was Religion ist, über den Haufen zu werfen, größer als heute, und Beides, sowol die Resultate der populär gemachten empirischen Wissenschaften als die materiellen Interessen, wird von Schriftstellern des Tages als Waffe gebraucht, um das wankende religiöse Leben der Masse ganz zu vernichten. Auf der andern Seite ist nicht zu leugnen daß unter denen, welche in der Religion ein wesentliches Lebenselement erkennen, Viele sich finden, die um den neuen Geist zu bannen zurück verlangen nach der Mutter Leib; Reactionsmaaßregeln aller Art werden im Großen vorgeschlagen, Reactionsversuche in ihnen selbst von Vielen versucht, und eine nur bei Wenigen gesunde bei den Meisten krankhafte Mystik fängt an Modefarbe zu werden. Wer wird es z. B. leugnen können, wenn heut zu Tage Viele, die zu den gebildetsten ja höchsten Ständen gehören, sich nur erbauen können an Predigten, die für arme ungebildete Weber berechnet sind, oder wenn Andre um zu erbauen glauben die Kinder- und Bauernsprache sprechen zu müssen, daß dies ein gemachtes und unwahres Zurückgehn auf einen Standpunkt ist, der früher eine Wahrheit war. Wie vortheilhaft sticht dagegen die Weise eines Zinzendorf ab, der in dem französirenden Salonstyl, in dem er zu sprechen, d. h. zu denken gewohnt ist, auch betet und predigt; das ist geschmacklos, aber es ist wahr. Jenes aber eben so geschmacklos und zugleich unwahr. Endlich aber drängt sich Jedem, der seine Zeit beobachtet, die Ueberzeugung auf, daß mehr als je, namentlich bei denen welche sich einem wissenschaftlichen Beruf widmen, das Interesse an philosophischer Behandlung des Geglaubten verbreitet ist. Was verwor-

fen wird, ſoll von der Wiſſenſchaft das Verwerfungs-Urtheil empfangen, was vertheidigt, mit wiſſenſchaftlichen Waffen vertheidigt werden. Dieſes ſpeculative Intereſſe iſt ſo ſehr das vorwiegende, daß exegetiſche und hiſtoriſche Studien dagegen zurücktreten, und ſelbſt die Gegner deſſelben können ſich ſeiner nicht wehren, ſondern müſſen der gefürchteten Philoſophie eine andere Philoſophie entgegenſtellen. Dieſe Vorliebe für religionsphiloſophiſche Unterſuchungen iſt nothwendig, weil die Bedingungen ihrer Entſtehung gegeben ſind.

Wenn dem aber ſo iſt, ſo ergibt ſich auch, daß das Gejammer, welches man in unſern Tagen ſo oft darüber hört daß die Jugend, anſtatt ſich mit dem Glauben zu befriedigen, zur Philoſophie ſich verlocken laſſe und dadurch ihn verliere, daß es der Klage alter Weiber gleicht, welche Zeter ſchreien, wenn der Chirurg das Meſſer bei einem kranken Gliede anwendet. Darüber iſt nicht zu ſchreien, höchſtens über den Brand, der die Operation nöthig machte. Die Religionsphiloſophie hat noch Keinem ſeinen unbefangnen Glauben erſchüttert, denn wer an ihm genug hat, der kommt nicht zu ihr, wer aber zu ihr kommt, der zeigt eben darin, daß er ihn nicht mehr hat, ſondern in Zwieſpalt mit ſich gerathen iſt. Aus dieſem wird ihn das wiſſenſchaftliche Studium gewiß reißen, und ſelbſt in dem Fall daß es ihm nicht gelingen ſollte, den früher feſt geglaubten, dann zweifelhaft gewordenen Glaubens-Inhalt ganz wieder zu gewinnen, — den Dienſt wird ihm die Wiſſenſchaft gewiß leiſten, daß ſie ihn von Unbeſtimmtheit und Unklarheit befreit. Wollte man aber ſagen es ſey möglich, daß doch ein Individuum gar nicht von den in der Zeit liegenden Zweifeln tangirt ſey, und daß dieſes eine philoſophiſche Betrachtung ſeines Glaubens verſuche, ſo iſt beides uns mehr als unwahrſcheinlich. Aber geſetzt, dem wäre wirklich ſo, ſo würde die Wiſſenſchaft ihn

nicht dem sichern Port des Glaubens entreißen. Dazu ist ihre Sprache zu ruhig, und ihr Räsonnement zu kühl. Was in dem Menschen noch *lebt*, das vermag die Wissenschaft nicht zu erschüttern, wohl aber was erschüttert ist zu befestigen oder niederzureißen. Jene ersten Erschütterungen gehn immer so vor sich, daß die Leidenschaften u. s. w. — kurz practische Motive mit spielen. Daß etwa Schriftsteller des Tages, indem sie die Leidenschaften der Masse hervorrufen, behaupten im Namen der Wissenschaft zu sprechen, kann dieser selbst nicht angerechnet werden. Nicht einmal wenn, was sie sagen, ursprünglich Resultat der Wissenschaft war; auf dem Markt des Lebens hört es eo ipso auf Wissenschaft zu seyn; wer sich auf jenen begibt, begibt sich eben damit des Vorrechts, daß, was er behauptet, als Sache der Wissenschaft gilt. Möglich, daß er eine neue und höhere Form der Wissenschaft vorbereiten hilft, — was er selbst lehrt ist keine, wie in dem *Sterben* des Saamenkorns, welches nöthig ist damit es Frucht trage, das Saamenkorn als solches *aufhört*. — Die wissenschaftliche Untersuchung bringt deswegen dem Glauben keine Gefahr, die Furcht vor ihr ist chimärisch.

Eben so chimärisch freilich sind die Hoffnungen, welche Manche heut zu Tage von diesen Untersuchungen hegen, und die in nichts Anderem bestehen als darin, daß die Wissenschaft dazu diene die Ungläubigen gläubig zu machen. Viele Anhänger der Wissenschaft stellen sich darin mit manchen Gegnern auf einen Boden, daß sie zugeben, nur das habe Werth was den Menschen *bekehre*, nur darin weichen sie von den Gegnern ab daß sie behaupten, die Religionsphilosophie könne dies, Jene dagegen, die Religionsphilosophie habe noch nie Einen bekehrt. Dies Factum geben wir dem Gegner aufs Wort zu. Was man nämlich Bekehrung nennt,

beſteht zunächſt in einer Umkehr des Willens. Dieſe kann nicht erzwungen werden — ſelbſt der Heiland kann es nicht, denn er klagt darüber daß Jeruſalem nicht gewollt habe — ſondern nur Motive können dem Willen geboten werden, und hierin beſteht das Bekehren oder Erwecken. Motiv zu einer ſolchen Umkehr aber kann nichts Andres ſeyn, als daß der Menſch fühlt, wie es ihm abſolut nothwendig ſey, um zum Frieden zu gelangen, ſich mit dem religiöſen Inhalt zu erfüllen. Dies Gefühl nun kann ihm die Religionsphiloſophie deshalb nicht erwecken, weil ſie nicht den Einzelnen mit ſeinen individuellen Bedürfniſſen ins Auge faßt, ſondern die Totalität. Nicht daß dieſem Individuum die Religion heilſam, ſondern ob und wie die Religionslehren Vernunft enthalten, dies zu zeigen iſt ihre Aufgabe. Das Letztere kann von dem Subject eingeſehn werden, ohne daß dieſe Einſicht Motiv zum Handeln würde, weil nämlich das erſtgenannte Gefühl fehlt; wie in einem andern Gebiet Jemand ſehr wohl einſehn kann daß das Eigenthum reſpectirt werden müſſe, ohne daß er ſich innerlich verhindert fühlte es zu verletzen. Wenn darum Kant geſagt hat, daß eher als bei ſeiner Philoſophie Troſt für eine beängſtete Seele bei den Herrnhutern zu finden ſey, ſo muß dies von jeder Religionsphiloſophie geſagt werden. Paränetiſche Anreden, Ermahnungen, die den Menſchen von ſeiner individuellen Seite faſſen, ſind, wo es ſich darum handelt, nicht die Wahrheit oder Richtigkeit einer Sache darzuthun, ſondern die Wichtigkeit derſelben für ihn, das Einzige, was ſolchen Zweck erreichen kann. Es iſt richtig, die Religionsphiloſophie hat nie und wird nie Einen bekehren. Darin ſteht ihr aber eine andere Disciplin ganz gleich, die man darum doch nicht verwirft, die Dogmatik, ja die ganze Theologie. Das theologiſche Studium hat noch nie Einen bekehrt, oder erweckt

oder erbaut, — ja Schleiermachers Witzwort, daß das beste Mittel gegen religiöse Schwärmerei ein jähriges theologisches Studium sey, ist ganz richtig. Auch die Theologie nämlich sucht zu zeigen, wie die Dogmen in sich und in ihrem Zusammenhange unter sich Vernunft, Wahrheit enthalten, darum aber, daß gerade dies Individuum durch ihre Annahme beseligt werde, darum kümmert sie sich nicht. Dies bekümmert vielmehr den Seelsorger, der den Glauben dem Einzelnen ans Herz zu legen hat. Die Theologie, die sich nach dem Logos benennt, wendet sich nicht ans Herz; selbst die Pectoraltheologie unserer Tage hat es nicht dahin gebracht, daß sie das Herz ergriffe. So wenig darum das Subject Grund hat zu fürchten, die Wissenschaft werde seinen festen Glauben erschüttern, so wenig zu hoffen, daß durch eifriges Studium allein es zu einem lebendigern Glauben kommen werde.

Und nun zum Schluß: wenn die Frage aufgeworfen wird, zu welchem Ende denn Religionsphilosophie studirt werde, — so gestehe ich, daß mir diese sehr müßig erscheint, da erst das Ende dieses Studiums zeigen kann, zu welchem es geführt hat; sie erscheint mir doppelt müßig, weil darüber eine wichtigere vernachläßigt wird, nämlich aus welchem Grunde sie studirt wird. Hier gibt es die directe Antwort: weil unter gegebnen Umständen der Trieb zu diesem Studium entstehen muß, und diese Umstände in unsrer Zeit da sind. Wer darum ihm entgegen treten will, wird die Erfahrung machen, daß fata nolentem trahunt, und da ein Philosophiren wider Willen kein wahres seyn kann, die Waffen einer Afterphilosophie zum Schutz rufen müssen. Wer dagegen seine Zeit versteht, wird diesem überallgefühlten Drange, so viel an ihm ist, den richtigen Ausweg zu geben suchen, indem er der Forderungen stets eingedenk, die an eine jede

philoſophiſche Unterſuchung gemacht werden müſſen, Anleitung gibt, nicht leichtfertig als begriffen anzuſehn, wofür eine Formel aufgeſtellt wurde, die durch ihre Unbeſtimmtheit auf Alles paßt, und nicht leichtſinnig als abgethan zu betrachten, was noch ein wichtiges Problem weiterer Unterſuchung iſt. Dieſer wiſſenſchaftliche Ernſt characteriſirt die Vorleſungen von Billroth, und das leſende Publicum hat denſelben gewürdigt. Die Zeiten haben ſich, ſeit ich ſie zuerſt herausgab, in vieler Beziehung geändert. Wichtige Entdeckungen im Bereich der empiriſchen Wiſſenſchaften, eine faſt ſchwindelnde Höhe zu welcher die materiellen Intereſſen geſtiegen ſind, zeigt, wie das, was wir Aufklärung genannt haben, in dieſer Zeit vorgeſchritten iſt. Die natürlichen Folgen haben auch nicht gefehlt. Tumultuariſcher, als man damals vorausſehn konnte, ſind die Verſuche aufgetreten alle Religion zu vernichten und haben eine heftige Reaction von Seiten der Myſtik hervorgerufen, die nicht nur gegen ſie, ſondern gegen Aufklärung und Wiſſenſchaft überhaupt terroriſtiſch verfahren möchte, wenn ſie die Gewalt hätte. Aber auch die dritte Folge iſt nicht ausgeblieben; das Intereſſe an der Religionsphiloſophie hat eher zu- als abgenommen, nicht nur bei der auf unſerer Univerſität ſtudirenden Jugend, die ich in dem Vorwort zur erſten Auflage darum rühmte, ſondern aller Orten. Ueberall will man, daß der Glaube mit der Vernunft ſich auseinander ſetze, und ſelbſt die es nicht möchten, werden zu dergleichen Auseinanderſetzungen gedrängt. Und nicht nur im ſtreng-wiſſenſchaftlichen Gebiet iſt es ſo, denn man kann es nicht leugnen, daß ſelbſt auf der Kanzel man zwar nicht Wiſſenſchaft will, denn dies wäre abſurd, doch aber ſolche Auseinanderſetzungen wünſcht, die die Zweifel nicht durch Autorität oder Berufung auf das chriſtliche Bewußtſeyn zum Schweigen bringen, ſondern

widerlegen. In solcher Zeit darf ein Werk, welches streng wissenschaftlich verfährt und die wichtigsten Punkte des Glaubens einer genauen Prüfung vor der Vernunft unterwirft, es drauf wagen in unveränderter Gestalt — denn wer wollte es unternehmen an den Gedanken eines Verstorbenen zu rütteln — noch einmal vor das gelehrte und denkende Publicum zu treten.

Halle, am 23sten Juni 1844.

Erdmann.

Inhalt.

Einleitung. §. 1—11. . . . . Seite 1
Eintheilung. §. 12. . . . . „ 13

Erster Theil. Der Begriff der Religion an sich. §. 13—99.

Einleitung. §. 13—21. . . . . „ 13
A. Der pantheistische Begriff der Gottheit. §. 22—49. . . . . „ 18
B. Der deistische Begriff Gottes. §. 50—72. . „ 37
C. Der theistische Begriff Gottes. §. 73—99. . „ 51

Zweiter Theil. Die Religion in ihrem zeitlichen Werden. §. 100—127.

Einleitung. §. 100—102. . . . . „ 88
A. Das Heidenthum. §. 103—104. . . . „ 90
B. Das Judenthum. §. 105—110. . . . „ 96
C. Das Christenthum. §. 111—127. . . . „ 101

Dritter Theil. Die Wirklichkeit der Religion oder die Kirche. §. 128—136. . . . . „ 116

Einleitung.

§. 1.

Die Religionsphiloſophie iſt eine Wiſſenſchaft, welche ihre ſelbſtſtändige und eigenthümliche Ausbildung, in der ſie begriffen iſt, erſt unſerer Zeit verdankt. Sie hat nämlich zu ihren Factoren zwei Wiſſenſchaften, welche die frühere Zeit durchaus geſondert behandelte, indem ſie die ſogenannte natürliche Theologie und die Dogmatik ſo unterſchied, daß ſie die erſtere auf das Gebiet der Philoſophie verſetzte, die letztere dagegen als einen Theil der eigentlichen poſitiven Theologie betrachtete, auf welchen jene keinen Einfluß üben könne und dürfe. Dieſe abſolute Trennung beider Wiſſenſchaften machte ſich beſonders ſeit Anfang des 18ten Jahrhunderts geltend; früher waren ſie mehr noch in ungeſchiedner Einheit behandelt: ſo bei den Kirchenvätern und Scholaſtikern. Das Hauptelement machte hier die eigentliche poſitive Dogmatik aus, allein ſchon früh führten theils mehr äußerliche apologetiſche Zwecke, theils, und noch mehr, das innere Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes auf philoſophiſche Betrachtung und Behandlung der Dogmen hin. Ja es entſtanden vollſtändige theologiſch-philoſophiſche Syſteme, welche ſich jedoch meiſt als theologiſche (summa theologiae u. ſ. w.) ankündigten.

§. 2.

Wenn es nun ſcheinen könnte, als ob jene frühere Einheit der Philoſophie und Theologie im Mittelalter mit derjenigen, die nach §. 1 unſere Zeit in der Religionsphiloſophie anſtreben ſoll, identiſch ſey, und wir daher nur zum Standpunkt des Mittelalters zurückzukehren hätten, ſo iſt dagegen zu erinnern, daß jene erſtere Einheit eine noch unmittelbare, d. h. eine ſolche war, in der die Gegenſätze, welche ſie vereinigte, noch nicht in ihrer ganzen Schärfe und Schroffheit zum Bewußtſeyn gekommen waren. Zwar iſt nicht zu leugnen, daß die Scholaſtik ſehr wohl den Unterſchied des credere und intelligere kennt, und nach dem Vorgang des Auguſtin geltend macht, daß ſie in der Widerlegung der Skepſis und der Häreſien das philoſophiſche Moment, eben durch die Bekämpfung ſeiner Abſtraction vom theologiſchen, ausdrücklich als vom letzteren unterſchieden anerkennt; allein praktiſch war es doch noch nicht zum offenbaren Bruch zwiſchen der philoſophiſchen und theologiſchen Richtung gekommen, und wenn auch die Häreſien bedeutend genug waren, ſo blieben ſie doch nur Anticipationen des, ſpäter in ſeiner ganzen Conſequenz durchgeführten, dem Kirchenglauben ſchroff entgegenſtehenden und praktiſch in das religiöſe Leben eingreifenden, Syſtems. Die eigentliche Subſtanz des wiſſenſchaftlichen und religiöſen Lebens war der orthodoxe Kirchenglaube im ächten Sinne des Worts, d. h. das unbefangene, noch durch keine Reflexion, Kritik und Skepſis getrübte, Fürwahrhalten und lebendige Ergreifen des in der Bibel und Kirchenlehre gegebenen, und in der Kirchengemeinſchaft und dem Cultus in die Erſcheinung tretenden geiſtigen Gehaltes. Er durchdrang den Geſammtorganismus des Staats, der Familie, der Kunſt und Wiſſenſchaft.

§. 3.

Aber die Menschheit blieb auf dieser Entwickelungsstufe nicht stehen. Das Denken, — welches bis jetzt in unmittelbarer Einheit mit dem Glauben und meist nur in seinem Dienste gestanden hatte, so daß es dann das Gebäude der Orthodoxie auf eine äußerliche Weise zu befestigen suchte (vgl. die syllogistische Form der Beweise für die Kirchenlehre bei vielen, besonders den spätern, Scholastikern) — das Denken tritt dem Glauben nun entgegen und zwar zunächst nur in negativer Weise, indem es Unbegreiflichkeit und Widersprüche im Kirchenglauben nachweist. Diese muß es in ihm finden, weil es in seiner ersten Trennung vom Glauben nur noch endliches, verständiges, Denken ist, dem der Zugang zu dem unendlichen, wahrhaft vernünftigen, Gehalt der Kirchenlehre nothwendig versperrt bleibt. Der so zu Stande gekommene offene Bruch zwischen dem Glauben und Denken führt in seiner ersten, schroffsten, Gestalt theoretisch zum Skepticismus, Materialismus, Naturalismus, praktisch aber zum Indifferentismus und Libertinismus, wie die Geschichte Englands, ganz besonders aber Frankreichs in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, beweist.

Anm. Zuerst Freigeisterei in England. Hobbes materialistisches Princip soll nicht nur die Natur sondern auch den Geist begreifen lehren. Toland, Tindal u. A. feindlich gegen das Christenthum. Schlimmer in Frankreich, wo sich schon früh der Skepticismus bei Montaigne, Charron, Bayle u. A. zeigt. Das Newtonsche und Lockesche System wird in Materialismus herabgezogen: die Encyclopädie (Diderot, d'Alembert). Gleichzeitig: Système de la nature vom Baron von Holbach oder dessen Hauslehrer la Grange. Der Auszug von Helvetius sucht es zu populariſiren. —

Voltaire. — Höchster Gipfel des Unglaubens in der Revolution: la raison, l'être suprème. Trotz dem, daß Reisen nach Frankreich und andere Umstände die deutsche, namentlich vornehme Jugend mit jenen Grundsätzen inoculirten, traten sie doch bei den Schriftstellern Deutschlands zurück und auch in der negativen Tendenz Lessings und des Wolfenbüttler Fragmentisten liegt doch Positives im Hintergrunde.

§. 4.

Aber gleichzeitig mit, oder bald nach, jener Bekämpfung des Kirchenglaubens durch den Verstand bewirkt das religiöse und sittliche Bedürfniß, welches sich mit dem revolutionären und gleichsam anarchischen Zustande in der Religion nicht befriedigen kann, bei vielen Mitgliedern der Kirche eine doppelte Reaction, theils zum unmittelbaren und unbefangenen Bibel- und Kirchenglauben zurück, theils zur sogenannten Vernunftreligion, welche letztere keineswegs, wie der im §. 3 erwähnte Materialismus und Indifferentismus, sich gegen das Christenthum äußerlich feindlich oder auch nur gleichgültig verhält, sondern vielmehr von sich behauptet, mit dem Christenthum, wie dieses seinem wahren Wesen nach zu fassen sey, übereinzustimmen. Die beiden genannten Partheien stehen sich schroff einander entgegen und schließen sich gegenseitig aus. Der ersten Parthei wird von der zweiten vorgeworfen, daß sie eine verloren gegangene Unmittelbarkeit wieder erlangen und also eine, schon verlassene, niedrigere Entwickelungsstufe der Menschheit, wo die Vernunft noch unter dem Glauben gefangen gewesen und zu ihrem Rechte noch nicht gelangt sey, wieder einnehmen wolle, indem sie eine unmittelbare und besondere Offenbarung als Autorität über der Vernunft annehme. Der zweiten Parthei wirft dagegen die erste vor, daß sie die Bedeutung des Positiven,

welches in der Offenbarung gegeben sey, verkenne, den wesentlichen Gehalt des Christenthums, indem sie dasselbe vernünftig aufzufassen vorgebe, verflüchtige und nicht über den abstracten Deismus, so sehr sie ihn auch ableugne, hinauskomme.

§. 5.

Die unbefangene Auffassung und Würdigung dieser beiden Richtungen, welche gewöhnlich als Supranaturalismus (richtiger und charakteristischer Dogmatismus) und Rationalismus bezeichnet werden, und welche in dem letzten halben Jahrhundert nicht bloß im Bereich der Wissenschaft geblieben sind, sondern sich auch praktisch in der Kirche die höchste Bedeutung erworben haben, ist nothwendige Bedingung für das Gelingen der Aufgabe der Religionsphilosophie. In beiden spricht sich nämlich ein unabweisbares Princip aus: die erstere Parthei will das historische Moment geltend machen, und das im Christenthum gegebene Positive im Glauben beibehalten wissen, sie bewahrt gleichsam in einer Schatzkammer die von der christlichen Vorwelt ererbten dogmatischen Schätze, von denen sie keinen preisgeben will, wenn sie dieselben auch zur Zeit nicht so verwendet, wie sie verwendet werden könnten und sollten; sie dringt mithin vorzüglich auf den Inhalt.

Die zweite Parthei, die rationalistische, will das Princip der subjectiven Freiheit geltend machen; sie vertheidigt das Recht der Vernunft, nur dasjenige als Glaubenswahrheit stehen zu lassen, was sich auch durch das Denken begreifen lasse, sie ist also vorzüglich in Rücksicht auf die Form wichtig, in der sie den gegebnen Inhalt sich aneignet, oder wie sie es wohl nennt verklärt, vergeistigt, indem sie ihm das vermeintlich bloß Locale und Temporelle abstreift. Allein, wie die Erfahrung lehrt, ist es der Philosophie dieser Parthei,

welche meist auf Kantischen Principien fußt, nicht möglich, auch nur die hauptsächlichsten, von der Kirche immer als die wesentlichsten Dogmen des Christenthums angesehenen, Lehren als vernünftig beizubehalten, und sie muß sie entweder als völlig unbegreifliche, und darum unvernünftige, aufgeben, oder wenigstens so wenden und interpretiren, daß ihnen eine, von der ursprünglichen wesentlich verschiedene, Bedeutung untergelegt wird. Da nun der Supranaturalismus immer wieder die ursprüngliche Bedeutung urgirt, so ist an eine Vereinigung auf dem einmal betretenen Wege nicht zu denken.

§. 6.

Es ist aber factisch, daß sich ein großer Theil der Theologen weder mit dem consequent durchgeführten System der einen, noch auch der andern Parthei begnügen kann. Daher die vielfachen Versuche zur Vermittlung, wovon schon die Namen: rationaler Supranaturalismus und supranaturaler Rationalismus Zeugniß geben. Jedoch hat keines solcher Systeme bis jetzt befriedigen können und die beiden extremen Partheien thun mit Recht gegen ein solches Verfahren, als gegen ein synkretistisches, Einspruch. Denn die Vereinigung kann nicht dadurch zu Stande gebracht werden, daß man etwas von der Strenge der Gegensätze nachläßt und ihre Schärfe gleichsam abstumpft. Der so herbeigeführte Friede ist nur der Friede der Gleichgültigkeit und Ermattung, der Mittelweg wird so zum Wege der Mittelmäßigkeit. Die wahre Vereinigung kann nur die höhere Einheit seyn, in welcher die Principien beider Partheien zugleich consequent durchgeführt werden und sich gegenseitig durchdringen. Dies zu leisten ist aber die Aufgabe der Religionsphilosophie unserer Zeit, welche Aufgabe daher so gefaßt werden kann: der concret-historische, im positiven Christenthum

gegebne, Stoff ſolle, ohne in ſeinem Weſen alterirt zu werden, durch das Denken für den Geiſt gerechtfertigt werden.

§. 7.

Wir haben alſo die zwei Momente, die ſich in der Religionsphiloſophie möglichſt durchdringen ſollen: 1) das concret-hiſtoriſche, 2) das philoſophiſche. Beide ſollen nicht neben einander ſtehen bleiben, ſondern es ſoll die Verwirklichung des philoſophiſchen Begriffes in der concret-hiſtoriſchen Erſcheinung nachgewieſen werden. Die letztere iſt nicht als etwas Unlauteres, die reine Idee Trübendes anzuſehn, das nur für eine gewiſſe, noch nicht zur völligen Bildung gereifte, Zeit gedient habe, aber ſobald als möglich abzuſtreifen ſey, da erſt hinter demſelben die wahre geiſtige Bedeutung liege. Dieſe liegt vielmehr in ihm, wie überhaupt das Weſen nicht hinter der Erſcheinung, ſondern in ihr zu ſuchen iſt. Das Poſitive in der Religion iſt daher nicht als eine äußere Autorität und Satzung, die den Geiſt gefangen nehme, zu faſſen, nicht als eine willkührliche Zuthat zu dem Weſentlichen, ſondern als der organiſche Leib, in dem die Idee zeitlich und räumlich zur Erſcheinung gekommen und dem Glauben und der Anſchauung gegeben iſt. Nur ſo geſchieht dem Hiſtoriſchen im höchſten Sinne ſein Recht. Die Verſuche, dieſe beiden Momente zu trennen und die Idee von der geſchichtlichen Erſcheinung abgeſondert, oder gar im Gegenſatz dagegen zu betrachten, haben auf dem religiöſen Gebiet die ſogenannte natürliche oder Vernunftreligion, wie auf dem rechtlichen das ſogenannte Naturrecht hervorgebracht. Beide beruhn auf einem Mißverſtändniß des Zwecks der Philoſophie und ihres Verhältniſſes zur Wirklichkeit. Die wahre Philoſophie will nicht die Wirklichkeit meiſtern, ihr nicht vorſchrei-

widerlegen. In ſolcher Zeit darf ein Werk, welches ſtreng wiſſenſchaftlich verfährt und die wichtigſten Punkte des Glaubens einer genauen Prüfung vor der Vernunft unterwirft, es drauf wagen in unveränderter Geſtalt — denn wer wollte es unternehmen an den Gedanken eines Verſtorbenen zu mäkeln — noch einmal vor das gelehrte und denkende Publicum zu treten.

Halle, am 23ſten Juni 1844.

Erdmann.

Inhalt.

Einleitung. §. 1—11. . . . . Seite 1
Eintheilung. §. 12. . . . . „ 13

Erster Theil. Der Begriff der Religion an sich. §. 13—99.

Einleitung. §. 13—21. . . . . „ 13
A. Der pantheistische Begriff der Gottheit. §. 22—49. . . . . „ 18
B. Der deistische Begriff Gottes. §. 50—72. . „ 37
C. Der theistische Begriff Gottes. §. 73—99. . „ 51

Zweiter Theil. Die Religion in ihrem zeitlichen Werden. §. 100—127.

Einleitung. §. 100—102. . . . . „ 88
A. Das Heidenthum. §. 103—104. . . . „ 90
B. Das Judenthum. §. 105—110. . . . „ 96
C. Das Christenthum. §. 111—127. . . . „ 101

Dritter Theil. Die Wirklichkeit der Religion oder die Kirche. §. 128—136. . . . . „ 116

bald Abweichungen von seiner Methode rügen, allein darauf kann die Religionsphilosophie, die ihre Bewahrheitung in sich selber haben muß, nicht Rücksicht nehmen. Est enim verum index sui et falsi.

§. 10.

Da der Verlauf der Darstellung, wie hier in der Einleitung vorher anticipirt werden kann, zu zeigen hat, daß die christliche Religion die wahre Religion ist, so kann die Religionsphilosophie auch Philosophie des Christenthums genannt werden. Wie das Christenthum aber zu den andern positiven Religionen in einem innern Verhältniß steht (sollten auch keine äußern Berührungspunkte vorhanden seyn, wie denn z. B. mit der Indischen keine dergleichen Statt finden), so wird die Philosophie des Christenthums auch die Ideen, die den übrigen hauptsächlichsten Religionsformen zu Grunde liegen, entwickeln. Aber nichtsdestoweniger ist die Religionsphilosophie doch keine, wenn auch noch so philosophisch gehaltene, Geschichte der Religionen, so daß sie die zeitliche Aufeinanderfolge und Entwickelung der Religionen zum Princip hätte, und nach diesem Princip den Inhalt derselben berichtete. Als philosophische Wissenschaft muß sie vielmehr System seyn, d. h. am Faden der organischen Entwicklung der Begriffsmomente ihr Princip haben, wodurch sie denn schon von selbst den wichtigsten geschichtlichen Erscheinungen innerhalb des Systems selbst den Platz anweisen wird.

§. 11.

Was die Stellung der Religionsphilosophie im System der Philosophie betrifft, so gehört sie, wenn dessen erster Theil die Logik und Metaphysik, der zweite die Philosophie der Natur, der dritte die Philosophie des Geistes umfaßt, dem

Einleitung.

§. 1.

Die Religionsphiloſophie iſt eine Wiſſenſchaft, welche ihre ſelbſtſtändige und eigenthümliche Ausbildung, in der ſie begriffen iſt, erſt unſerer Zeit verdankt. Sie hat nämlich zu ihren Factoren zwei Wiſſenſchaften, welche die frühere Zeit durchaus geſondert behandelte, indem ſie die ſogenannte natürliche Theologie und die Dogmatik ſo unterſchied, daß ſie die erſtere auf das Gebiet der Philoſophie verſetzte, die letztere dagegen als einen Theil der eigentlichen poſitiven Theologie betrachtete, auf welchen jene keinen Einfluß üben könne und dürfe. Dieſe abſolute Trennung beider Wiſſenſchaften machte ſich beſonders ſeit Anfang des 18ten Jahrhunderts geltend; früher waren ſie mehr noch in ungeſchiedner Einheit behandelt: ſo bei den Kirchenvätern und Scholaſtikern. Das Hauptelement machte hier die eigentliche poſitive Dogmatik aus, allein ſchon früh führten theils mehr äußerliche apologetiſche Zwecke, theils, und noch mehr, das innere Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes auf philoſophiſche Betrachtung und Behandlung der Dogmen hin. Ja es entſtanden vollſtändige theologiſch-philoſophiſche Syſteme, welche ſich jedoch meiſt als theologiſche (summa theologiae u. ſ. w.) ankündigten.

Von den Gegnern der Hegelschen Philosophie sind zu merken:

Fichte, F. H., Sätze zu einer Vorschule der specul. Theol. Tübing. 1826.

Weisse Die Idee der Gottheit. Dresd. 1833.

Katholische Gegner, die sich zwischen Schelling und Hegel halten:

Günther Vorschule zur specul. Philosophie. 1828. 29.

Pabst Der Mensch und seine Geschichte. Wien 1830.

Aus der neueren Schellingschen Schule:

Staudenmaier Encyclop. der Theologie. Mainz 1834.

Sengler Ueber speculative Theologie. Mainz 1834.

Außerdem vergleiche man:

Braniß Die Wissenschaft der Metaphysik. Bresl. 1834.

Fischer Die Wissenschaft der Metaphysik. Stuttg. 1834.

Weisse Die Wissenschaft der Metaphysik. Hamburg 1835.

Die Religionsphiloſophie.

Eintheilung.

§. 12.

Wenn unſere Wiſſenſchaft als eine philoſophiſche die Idee der Religion zu entwickeln hat, ſo kann ſie dies nur, indem ſie die Momente derſelben im Einzelnen durchgeht. Da nun die Idee der ſich verwirklichende Begriff iſt, ſo muß zuerſt der Begriff der Religion im Allgemeinen oder die Religion an ſich betrachtet werden, ſodann das Moment ihres zeitlichen Werdens in der Geſchichte (§. 10) für ſich, aus beiden ergibt ſich dann endlich die Idee in ihrer Vollendung oder in ihrer abſoluten Wirklichkeit.

Erſter Theil.

Der Begriff der Religion an ſich.

§. 13.

So verſchieden auch der Begriff der Religion gefaßt wird, ſo macht doch in allen Faſſungen deſſelben der Begriff des Verhältniſſes zwiſchen dem Menſchen und einem höchſten Weſen, Gott genannt (oder höhern Weſen, Götter genannt), das weſentlichſte Moment aus. In dem Begriff des Verhältniſſes ſind nun nothwendig die beiden Momente

der Beziehung und des Unterschiedes enthalten. Es werden also in der Religion die beiden Extreme Gott und Mensch gesetzt, die Religion selbst ist gleichsam das Medium, durch welches sie zusammenkommen, in Verbindung treten.

§. 14.

Diese Verbindung kann nicht durch die einseitige Thätigkeit des einen oder des andern Factors jenes Verhältnisses hervorgebracht seyn. Denn wenn dabei nur der Mensch thätig wäre, so müßte Gott, da das höchste Wesen doch *seyn* soll, entweder ein Todtes seyn, oder doch eine absolute Theilnahmlosigkeit gegen den Menschen zeigen. Der Mensch hätte also durch seine Religiosität weder etwas zu hoffen noch zu fürchten, sie wäre völlig zwecklos. Der Epicureismus macht jede Religion unmöglich. Eben so wenig aber kann dieses Verhältniß allein durch die Thätigkeit Gottes gesetzt seyn, da eine bloße Receptivität *ganz* ohne Spontaneität nicht gedacht werden kann. Keine von beiden Seiten kann ohne die andere gedacht werden und eine setzt die andere voraus. Irgend eine Gegenseitigkeit, Wechselwirkung, ist also unbestreitbar und gewiß, *wie viel* aber bei dieser Wechselwirkung auf die Seite Gottes, wie viel auf die Seite des Menschen falle, bleibt noch dahin gestellt.

§. 15.

Bei der Untersuchung, wie jene Verbindung zu Stande komme, fragt sich ferner, welches ist die Form, in der es geschieht. Die Religion kann nun zunächst als das *unmittelbare Daseyn* der Verbindung des Menschen mit Gott angesehn werden. Die unmittelbare Einheit aber eines lebenden Wesens mit einem von ihm verschiednen Wesen ist das

Gefühl. Man kann also mit Recht sagen, daß sich die Religion zunächst im Gefühl manifestirt.

§. 16.

Allein damit, daß das Gefühl der Boden der Religion genannt wird, ist nicht gesagt, daß es die Quelle oder gar das Princip der Religion sey. Das Princip ist vielmehr die beiderseitige Thätigkeit Gottes und der Menschen. Man glaubt wohl, die Religion damit sehr hoch zu stellen und ihr eine besondere Ehre anzuthun, wenn man das Gefühl zu ihrem Princip macht, allein das Gefühl an sich, als reine Form ist vollkommen indifferent. Wie es schon körperlich angenehme und unangenehme Gefühle gibt, so auch geistig gute und schlechte, edle und unedle, z. B. das Gefühl des Mitleids und des Hasses. (Der letztere ist die Nichteinheit, positive Entgegensetzung, als Einheit gesetzt; er ist das Streben, den gehaßten Gegenstand mit sich zu vereinigen, aber nicht um ihn zu erhalten, sondern um ihn zu vernichten.) Es kommt also beim Gefühl Alles auf den Inhalt an.

§. 17.

Das Gefühl ist mithin zwar die nächste und erste Form, in der das Ich vom Nicht-Ich afficirt wird, es liegt aber im Wesen des Bewußtseyns, daß es sofort über diese Form hinausgehen muß. Ein bloß fühlender Mensch ist ein Unding und läßt sich in der Wirklichkeit nicht aufzeigen. Der Grund des Hinausgehens über die Stufe des Gefühls liegt in Folgendem: Der Mensch ist sich bewußt, daß das Gefühl nicht durch ihn selbst hervorgerufen ist, daß ein Anderes als er selbst, ein Objectives, ihn in der Form des Gefühls afficirt. Nun strebt er, dieses Andere auch als wirklich Anderes, als Objectives zu betrachten und so aus dem rein subjectiven

Bereich in das ihm eigenthümliche, objective, zu versetzen. Dies thut er, indem er die Bestimmtheiten seines Gefühls in ein abgeschlossenes Ganze zusammenfaßt, und dies Ganze von dem rein subjectiven Element des Gefühls unterscheidet. Er ruft auf diese Weise ein Bild von seinem Bewußtseyn hervor, welches er aus sich heraus — seinem Ich gleichsam gegenüberstellt. Es wird deshalb Vorstellung (repraesentatio) genannt. Ist z. B. das Gefühl, von dem er afficirt wird, das der Scheu, Ehrfurcht, Liebe, so stellt er sich als Ursache des Gefühls ein Wesen vor, welches so beschaffen ist, daß es sich ihm in der Form jenes Gefühls kund gibt, welches also zu seinen Eigenschaften Größe, Erhabenheit, Güte u. s. w. hat. So wenig aber das Gefühl an sich Werth oder Unwerth hat, da sich dieser vielmehr nach dem Inhalt des Gefühls bestimmt, eben so wenig die Vorstellung an sich; es kommt darauf an, ob sie wahr oder falsch ist.

§. 18.

Da die Vorstellung ihren Grund in dem Unterscheiden des Nicht-Ich vom Ich hat (§. 17), so ist in ihr der Unterschied das Wesentlichste, die Einheit erscheint in ihr nur als Beziehung, nicht als wesentliche Einheit. Die Vorstellung wird daher den Menschen nie so innig mit Gott verbinden wie das Gefühl, und eben weil sie die Innigkeit des Gefühls, wie sich diese in der Andacht, im Gebet u. s. w. zeigt, nicht erreicht, hat man dem Gefühl in religiösen Dingen einen höhern Werth beigemessen.

§. 19.

Dem sey nun wie ihm wolle, so ist jedenfalls Gefühl und Vorstellung in jedem religiösen Menschen. Wie nun überhaupt die Bildung des Menschen um so höher und

vollkommner ist, je mehr sich die verschiednen Momente seiner geistigen Thätigkeit durchdringen, so daß jedes in jedem gegenwärtig ist, und nicht bloß eines dem andern der Zeit nach succedirt, so ist auch in religiöser Hinsicht der Mensch um so höher gebildet, je mehr sein religiöses Gefühl und seine religiösen Vorstellungen in eine Einheit zusammengehn. Diese Einheit kann man die religiöse Anschauung nennen; in ihr ist Gefühl und Vorstellung aufgehoben und erhalten, sie ist die eigenthümliche und höchste Form der Religiosität.

§. 20.

Die religiöse Anschauung nun ist keine sinnliche, sondern eine geistige, da das höchste Wesen nicht mit dem leiblichen Auge wahrgenommen werden kann. Insofern nun also der sinnliche Mensch sein Bedürfniß, Alles was er für wahr halten soll, auch mit leiblichen Augen zu sehen, aufgeben muß um zur religiösen Anschauung zu kommen, so heißt die religiöse Anschauung auch Glaube. Hebr. 11, 1: *Ἐστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.* Der Glaube ist also mehr und höher als das bloße Gefühl, denn da das Moment der Vorstellung in ihm enthalten ist, so treten die beiden Extreme: Gott und Mensch, in demselben ausdrücklich aus einander, Gott wird als Gegenstand gefaßt und es kann zu einer wirklichen Glaubenslehre, zum Dogma, kommen. Allein eben so sehr ist auch andrerseits das Gefühl Moment des Glaubens, und durch dasselbe kommt die wirkliche Einigung (nicht bloß Beziehung) des Menschen mit Gott zu Stande.

§. 21.

Wenn die Religionsphilosophie die Aufgabe hat, den Glauben mit dem wissenschaftlichen Denken zu vermitteln, so

könnte es scheinen, als ob sie nur das Verhältniß des Menschen zu Gott zu betrachten und die diesem Verhältnisse zu Grunde liegenden Begriffe zu entwickeln, nicht aber Gott selber zum Gegenstand der Betrachtung zu machen habe. Wirklich hat man auch wohl über die Religion philosophiren wollen, ohne zu beabsichtigen und zu hoffen, durch dieses Philosophiren Etwas von Gott selber zu erkennen (gerade wie die kantische Kritik die Vernunft rein als Instrument prüfen will, bevor sie irgend eine Anwendung derselben zur Erkenntniß objectiver Gegenstände macht). Allein, da das Verhältniß ein lebendiges ist, so kann es nicht betrachtet werden in Abstraction von den beiden Extremen, vielmehr wird es sich von selbst ergeben, wenn diese zuerst ins Auge gefaßt werden. Es wird sich also vor allen Dingen fragen: was ist Gott? Da die Philosophie es aber mit Ideen zu thun hat, so wird sich die Frage näher so gestalten: was ist die Idee Gottes? Die Idee kann aber nur erkannt werden durch die begriffliche Entwicklung ihrer Momente. Indem wir aber diese einzelnen Momente, jedes für sich, betrachten, werden sie sich als eben so viel Stufen zur Erreichung der Idee ergeben. Wir bezeichnen diese Stufen als die pantheistische, deistische und theistische oder christliche.

A. Der pantheistische Begriff der Gottheit.

§. 22.

Die Philosophie darf zum Behuf der Entwicklung der Idee der Gottheit keine Voraussetzung, die in den religiösen Vorstellungen von Gott ihren Grund hätte, machen. Was wird also ihr Ausgangspunkt bei dem, ihr obliegenden,

Geschäfte seyn müssen? Wenn wir noch gar nicht wissen, so können wir ihn nur aus seiner Manifestation kennen lernen. Mit andern Worten: sollen wir das Wesen Gottes erkennen, so müssen wir uns an seine Erscheinung wenden, nach dem, in der Metaphysik ausführlich zu entwickelnden und hier nur kurz aufzunehmenden, Princip: das Wesen ist nicht hinter oder außer seiner Erscheinung, sondern in derselben.

§. 23.

Es ist hier aber durchaus noch nicht von dem christlichen Begriff einer freien Offenbarung eines persönlichen Gottes die Rede, sondern die Welt als Totalität wird als die Erscheinung genommen, in der sich das Wesen derselben manifestirt. Zu dem Begriff des Wesens erhebt sich der Mensch, wenn er die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit alles Sinnlichen wahrnimmt, welchem als Einzelnem, Beschränktem, Endlichem, ein Allgemeines, Unbeschränktes, Unendliches zu Grunde liegen muß. Dieses bildet die negative Einheit aller Bestimmungen des Endlichen, d. h. diejenige Einheit, welche keine jener einzelnen Bestimmungen ist (denn sonst wäre sie ja nicht das Allgemeine), sondern sie alle als einzelne negirt. Dieses bildet den Gegensatz gegen die einzelnen Bestimmungen, jede für sich und abgesehn von ihrer allgemeinen Einheit gefaßt, d. h. gegen die Erscheinungen.

§. 24.

Diesen Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung macht nun aber der Verstand, nachdem er einmal seine Nothwendigkeit erkannt, sofort zu einem festen, unauflöslichen. Wesen und Erscheinung sollen sich der Vorstellung zufolge wie ein Inneres und Aeußeres verhalten, sie sind in dem Verhältniß des Nebeneinander und schließen sich gegenseitig aus; das

Wesen kann nicht Erscheinung, die Erscheinung nicht Wesen seyn, wo Eines ist, ist das Andere nicht. Die Erscheinung als das Sinnliche ist das Diesseitige, das Wesen als das Uebersinnliche das Jenseitige, keines berührt das Andere, da es durch diese Berührung aufhören würde, es selbst zu seyn, und zu seinem Gegentheil würde. Das Wesen ist also das Ding an sich, welches hinter der Erscheinung verborgen ist, und sich deshalb nothwendig aller Erkenntniß des Menschen entzieht. Ist Gott also das Wesen der Welt, so ist er eben deshalb unerkennbar, und kann nur geglaubt werden.

§. 25.

Dies ist der Standpunkt der kantischen Philosophie und wir können von ihm aus nicht einmal zum pantheistischen Begriffe Gottes, welcher uns doch die erste Stufe seyn sollte, gelangen. Um dies zu können, müssen wir vielmehr durch die Dialektik den Gegensatz, den sich der Verstand selber gemacht und in den er sich, nachdem er ihn einmal gemacht, selbst festgebannt hat, auflösen. Diese Auflösung ergibt sich sofort, wenn wir bedenken, daß nach der eigenen Ansicht des bloß verständigen Standpunkts das Wesen doch Grund der Erscheinung seyn und sie gerade zu dieser Erscheinung bestimmen soll. Wir können also nicht abstract am Für-sich-seyn des Wesens festhalten, d. h. um Grund der Erscheinung zu seyn, muß das Wesen aufhören sich nur auf sich zu beziehn, vielmehr, über sich selbst hinausgehend, sich zur Erscheinung bestimmen. Das Wesen ist also nur dadurch Wesen, daß es nicht der Erscheinung gegenübersteht ohne sie zu berühren, sondern sie vielmehr durchdringt und trägt und zwar an jedem Punkte. Denn die Erscheinung würde, sobald sie als an irgend einem Punkte sich selbst tragend gedacht würde, eo ipso als das Wesen gesetzt.

§. 26.

Alle Erscheinung kann daher nur als wesenhafte Erscheinung, d. h. als Manifestation des Wesens, als durch das Wesen bestimmt und getragen, und umgekehrt, alles Wesen nur als erscheinendes Wesen, d. h. als Grund seiner Erscheinung, als in die Erscheinung aufgehend, gedacht werden. Ein Wesen ohne Erscheinung ist gestaltlos, bestimmungslos, also ein bloßes Gedankending; eine Erscheinung ohne Wesen ist bestandlose Mannigfaltigkeit, bloßer Schein, das absolut Nichtige. Das Verhältniß des Wesens und der Erscheinung ist daher kein Nebeneinander, sondern das, durch gegenseitige Negation vermittelte, unendliche Verhältniß.

§. 27.

Es kann also weder das Wesen noch die Erscheinung im reinen Für-sich-seyn gedacht werden, sie sind vielmehr nur dadurch, daß sie in einander übergehn und daß sie in dieser Bewegung eine höhere Einheit bilden. Diese höhere Einheit ist die Wirklichkeit. In ihr ist sowol das Wesen als die Erscheinung gesetzt, aber beide sind auch in ihr wieder aufgehoben, da sie ja nicht als selbstständig sondern als sich durchdringend gesetzt sind. Die Wirklichkeit nun, als durch sich selbst bestehendes Seyn, welches durch nichts Andres, das außer ihr wäre, gesetzt ist, sondern alle Bestimmtheiten und Unterschiede in sich selber setzt, die causa sui, ist die Substanz. Spinoza definirt daher die Substanz so: id quod in se est, et per se concipitur, hoc est cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat. Eth. I. Def. 2. Die Substanz ist so die Totalität aller ihrer Bestimmtheiten, Accidenzen, aber nicht etwa die Summe der einzelnen Accidenzen (vgl. Spin. Opp. Ed. Paulus. Tom. I. p. 528.), so daß sie das Ganze, die Accidenzen

die Theile wären, sondern die Totalität als Negation der Einzelheit. Mit andern Worten: da die Accidenzen, so weit sie sind, nur in der Substanz sind, weil die Substanz sie an allen Punkten durchdringt und trägt, so sind sie an allen Punkten eben so sehr nicht, sondern nur die Substanz ist.

§. 28.

Die Substanz nun als die absolute Macht, welche alle Bestimmtheiten fortwährend setzt und trägt, aber auch eben so sehr fortwährend wieder aufhebt, da sie ihnen nicht etwa ein Seyn verleiht, welches sie fortan in sich selber hätten, die Substanz ist dem Pantheismus, wie er sich im System des Spinoza darstellt, Gott. Gott ist mithin die allbefassende Einheit, welche sich aber gegen jede einzelne Accidenz oder Modification gleichgültig verhält, da sie sonst aufhören würde das Unendliche, Unbeschränkte zu seyn. Sie ist in allen Einzelnen ohne je ein Einzelnes zu seyn, alles Einzelne ist in ihr ohne je die absolute Substanz selber zu seyn.

§. 29.

Daß diese Substanz, und mithin Gott, wenn man ihn für diese Substanz nimmt, existire, dies braucht für den, welcher den Begriff der Substanz einmal gefaßt hat, nicht erst bewiesen zu werden. Darum sagt auch Spinoza zu Anfang seiner Ethik: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens. Eth. I. Def. 1. (vgl. Prop. 8. Schol. 2. und die, ganz im Sinne des Spinoza abgefaßte, Entwicklung bei Feuerbach Gesch. d. n. Philos. Ansbach 1833. S. 373.). Nichtsdestoweniger unternimmt Spinoza, indem er dem Formalismus seiner Zeit, welche die Evidenz in der Philosophie nur durch mathematische Beweise hervor-

rufen zu können glaubte, nachgibt, nachträglich mehrere Demonſtrationen für das Daſeyn der Subſtanz, von denen die letzte (Dem. zu Prop. XI. Ed. Paulus p. 43.) die wichtigſte iſt.

§. 30.

Die Form derſelben iſt in der Kürze dieſe: posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est. Si itaque id, quod jam necessario existit, non nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora ente absolute infinito, atque hoc (ut per se notum) absurdum est; ergo vel nihil existit vel ens absolute infinitum necessario etiam existit. Dieſer Beweis (obgleich er in ſeiner letzten Hälfte an den ſogenannten kosmologiſchen anſtreift) ſtimmt im Weſentlichen mit dem ontologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes überein. Er fußt nämlich darauf, daß es ein Widerſpruch ſey, das Unendliche geringer als das Endliche, d. h. als nicht exiſtirend zu denken. Ganz in derſelben Weiſe verfährt nämlich Anſelm von Canterbury, der anerkannte Erfinder oder doch erſte Ausbilder des ontologiſchen Beweiſes (ſ. weiter unten §. 33.).

§. 31.

Die gewöhnliche, aus der ältern vorkantiſchen Metaphyſik überkommene, Form des ontologiſchen Beweiſes iſt folgende: Wir können den Begriff eines abſolut vollkommnen Weſens denken, nun iſt aber die Exiſtenz eine Vollkommenheit, folglich muß dem abſolut vollkommnen Weſen auch das Prädicat der Exiſtenz zukommen. Nachdem dieſer Beweis ſchon von Leibnitz und ſeinen Freunden, namentlich Eckard, einer ſtrengen Kritik unterworfen war, widerlegte ihn Kant in der Kritik der reinen Vernunft (5te Aufl. S. 620 fgg.) vollſtändig. Das Hauptargument der kantiſchen Widerlegung

beſteht darin, daß die Nothwendigkeit, durch die wir zu einem Urtheile gezwungen ſind, noch nicht die Nothwendigkeit des objectiven Seyns der Sache mit ſich führe. Die abſolute Nothwendigkeit des Urtheils ſey nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache oder des Prädicates im Urtheil. Der Satz daß ein Triangel drei Winkel habe ſey allerdings ein nothwendiger, allein er gelte nur unter der Bedingung oder Vorausſetzung, daß ein Triangel überhaupt da ſey. Wenn man das Prädicat in einem identiſchen Satze aufhebe, und das Subject behalte, ſo entſpringe allerdings ein Widerſpruch, keiner aber entſpringe, ſobald man das Subject zuſammt dem Prädicate aufhebe. Es laſſe ſich alſo aus dem bloßen Begriff eines allervollkommenſten Weſens noch keineswegs das Daſeyn deſſelben „herausklauben".

§. 32.

Die kantiſche Kritik hat nun gegen den ontologiſchen Beweis, wenn er in der Form des oben erwähnten Syllogismus aufgeſtellt wird, vollkommen Recht. Kant urgirt dabei ganz beſonders, daß der Begriff des Daſeyns gar kein realer Prädicatbegriff ſey, d. h. „ein Begriff von irgend etwas was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne" (a. a. O. S. 626.), daß alſo ein Begriff durch den Begriff des Daſeyns, welcher ja nur die bloße Poſition deſſelben ſey, um nichts wachſe, denn „hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr als hundert mögliche" (S. 627).

§. 33.

Geht man aber auf Anſelm von Canterbury zurück (vgl. §. 30.), ſo zeigt ſich, daß dieſer den Begriff des Daſeyns in der That gar nicht als einen mit den übrigen

Vollkommenheiten des höchſten Weſens coordinirten betrachtet, ſondern daß er ihn als den Begriff der Objectivität nimmt. Er ſagt (Proslog. c. 2 et 3.): Deus est id, quo nihil majus cogitari potest. Et certe id non potest esse in intellectu solo. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re. Quod utique sic vere est ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid quod non possit cogitari non esse, quod majus est, quam quod non esse cogitari potest.

§. 34.

Hier ſetzt Anſelm offenbar zwei Weiſen, wie der Menſch das höchſte Weſen denken könne, einander entgegen, eine unvollkommene, ſubjective, und eine vollkommene, objective. Denkt er es auf die erſte Weiſe, ſo trennt er noch Begriff und Exiſtenz. Dies darf nun wohl bei den endlichen Weſen geſchehn, eben weil ſie veränderlich und vergänglich ſind, weil ihre Exiſtenz nur tranſitoriſch mit ihnen verbunden iſt; der Begriff des unendlichen Weſens aber, eben weil es kein ſinnliches iſt, ſchließt den des Seyns ein. Daher (c. Insip. cap. IV.): Omnia possunt cogitari non esse, praeter id, quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem, et quicquid alicubi aut aliquando totum non est; illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec

partium conjunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invehit cogitatio.

§. 35.

Sieht man von der unvollkommnen syllogistischen Form ab, so besteht das Wesen dieser Beweisführung darin, daß der Begriff der Endlichkeit über sich selbst zum Begriff der Unendlichkeit hinaustreibt. Das Unendliche aber, als das durch sich Seyende, ist die Substanz. Daher beweist jene Argumentation allerdings die Existenz der Substanz (vgl. was Feuerbach a. a. O. treffend gegen den vom kantischen Standpunkt ausgehenden Tennemann erwidert), aber auch nicht mehr. Das Fehlerhafte aber bei Anselm und allen seinen Nachfolgern, welche noch dazu die Form dieses Beweises entstellt haben (vgl. §. 31.), besteht darin, daß sie für den Begriff der Substanz sofort den Begriff des christlichen persönlichen Gottes substituiren, indem sie aus dem abstracten Begriff des höchst vollkommnen Wesens seine Persönlichkeit u. s. w. ableiten wollen. Gegen diesen saltus in probando gilt ganz die berühmte kantische Kritik des ontologischen Beweises (a. a. O.).

§. 36.

Nach Auf- und Feststellung jenes Begriffes der unendlichen Substanz, der die Grundlage des pantheistischen Begriffes Gottes macht, fragt es sich nun aber ferner, wie sich der letztere Begriff an sich, und in seinem Verhältniß zur Welt weiter bestimmt. Dies wird sich aus folgenden spinozistischen Sätzen ergeben: Dasjenige, was der Verstand über die Substanz als ihr Wesen ausmachend denkt, ist das Attribut derselben. Eth. I. Def. 3: per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam

ejusdem essentiam constituens. Dasjenige aber, was nicht in ſich, ſondern nur in der Subſtanz iſt, und nur durch die Subſtanz, d. h. nur mit Vorausſetzung der Subſtanz begriffen wird, iſt nur eine Affection derſelben und heißt Modus. (Eth. I. Def. 5: Per modum intelligo substantiae affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur. Anderswo nennt er die modi auch modificationes oder accidentia der Subſtanz, z. B. Epist. IV. Ed. Paulus Tom. I. p. 438.) Die einzelnen Dinge ſind daher die endlichen Accidenzen der Subſtanz. (Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. I. Prop. 25. Coroll.)

§. 37.

Die Attribute Gottes ſind nun unendlich, auch der Zahl nach. Der Verſtand kann jedoch nur zwei von ihnen begreifen (Ep. 66.). Dieſe ſind Denken und Ausdehnung. (Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Eth. II. Prop. 1 et 2.) Das beſtimmte Denken aber iſt nur Affection der Subſtanz (Singulae cogitationes, sive haec et illa cogitatio, modi sunt qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt. Ibid. Prop. I. dem.). Daher heißt es Prop. 31. part. I.: Intellectus actu, sive is finitus, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturam naturantem referri debent. Die natura naturans iſt aber Gott an ſich, als freie Urſache (id quod in se est et per se concipitur, h. e. Deus quatenus ut causa libera consideratur). Die natura naturata dagegen ſind die Accidenzen (id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attri-

butorum sequitur, h. e. omnes Dei attributorum modi, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. 29.). Man darf alſo daraus, daß Spinoza Gott eine res cogitans nennt, nicht etwa auf einen chriſtlichen Theismus ſchließen.

§. 38.

Eben ſo wenig darf man aber andrerſeits aus dem Satze: Gott ſey eine res extensa, die Beſchuldigung eines groben Materialismus, und alſo desjenigen was man ſich gewöhnlich unter Pantheismus vorſtellt, ableiten. Gerade ſo nämlich, wie jeder einzelne beſtimmte Gedanke nur Affection der Subſtanz iſt, eine Negation der abſoluten Affirmation (omnis determinatio negatio), ſo iſt auch jeder einzelne Körper nur Beſtimmung, Einſchränkung des Körpers als Körpers, oder der körperlichen Natur, d. h. eben der Ausdehnung. Er iſt daher theilbar, die Subſtanz dagegen untheilbar (Prop. 13.). Spinoza lehnt es daher (beſonders Prop. 15. Schol.) ab, daß Gott körperlich zu denken ſey: Omnes qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant. Quod etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcunque quantitatem (quantum) longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo ente scilicet absolute infinito dici potest. (Vgl. das ganze, beſonders über den Begriff der Unendlichkeit ſehr lehrreiche, Scholion.)

§. 39.

Wenn aber Spinoza auf dieſe Weiſe ausdrücklich ablehnt, Gott als beſtimmten Körper zu denken, ſo kann er es vermöge der Conſequenz ſeines ganzen Syſtems, eben

weil er über den Begriff der Substanz nicht hinauskommt, doch nicht zugeben, daß die körperliche Natur von der Substanz geschaffen sey (Attamen .... ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant, quod clare ostendit, illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem judicio, demonstravi, nullam substantiam ab alio posse produci sive creari. Prop. 15. Schol.). Die ganze bestimmte, d. h. endliche Welt, geistige und materielle, ist also als natura naturata, oder als die Affectionen der Attribute der Substanz, von dieser nicht erschaffen, sondern sie folgt aus ihrem Wesen. (Daher: Homines non creantur, sed generantur: et eorum corpora jam antea existebant quamvis alio modo formata. Epist. IV. p. 458. Ed. Paulus.) Gott ist daher nicht die vorübergehende Ursache der Welt, sondern die inwohnende (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Eth. I. Prop. 18. Non tantum est causa efficiens rerum existentiae sed etiam essentiae. Prop. 25.). Daher ist Gott aber Ursache der Dinge in keinem andern Sinne, als in welchem er Ursache seiner selbst ist. (Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. Schol. ad eand. prop.)

§. 40.

Die Dinge folgen daher mit Nothwendigkeit aus der Natur Gottes. (Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent. Prop. 16. — Deus eadem necessitate agit, qua se ipsum intelligit, h. e. sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur, ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Dei potentia nihil est

praeterquam Dei actuosa essentia. Eth. II. Prop. 3. Schol.) Daher handelt Gott nicht mit Willensfreiheit (Eth. I. prop. 32. Schol.: Deus non operatur ex libertate voluntatis); seine Freiheit besteht nur darin, daß er nach den Gesetzen seiner eignen Natur handelt (Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit. Eth. I. Prop. 17.). In diesem, aber in keinem andern Sinne (Schol. ad hanc prop.) ist er allein causa libera (Coroll. II.).

§. 41.

Denn der Wille kann nicht freie, sondern nur nothwendige Ursache genannt werden, eben weil er als bestimmter Modus des Denkens durch ein Anderes außer ihm, und dieses wieder durch ein Anderes u. s. f. ins Unendliche bestimmt wird. (Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Voluntas enim certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; unaquaeque volitio non potest existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur et haec rursus ab alia et, sic porro in infinitum. Prop. 32. c. dem.) Eben so wenig kann Gott nach Zwecken handeln, denn Ratio seu causa cur Deus agit et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit. Eth. IV. Praef.

§. 42.

Auch die menschliche Willensfreiheit ist eine Fiction aus demselben Grunde. Denn wenn sich der Mensch dessen auch nicht bewußt ist, so wird doch sein Wille nothwendig durch eine Ursache bestimmt, diese wieder durch eine u. s. f. ins Unendliche. Der Causalnexus aber ist ein nothwendiger. (In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens

ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est. Eth. II. Prop. 48. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus. Eth. I. Ax. 3.) Die menſchliche Freiheit beſteht vielmehr nur in der Erkenntniß, und der damit identiſchen Liebe, Gottes. (Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Eth. II. Prop. 49. Coroll. — Mentis essentia in sola cognitione consistit, cujus principium et fundamentum Deus est. Eth. V. prop. 36. Schol. — Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. ibid. Prop. 24. — Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit. ibid. Prop. 15. — Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet. ibid. Prop. 16. — Salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit in constanti et aeterno erga Deum amore. Eth. V. Prop. 36. Schol.)

§. 43.

Der Menſch, der Gott liebt, kann nicht einmal wünſchen, daß ihn Gott wieder liebe, denn da würde er wünſchen, Gott ſolle aufhören, da Gott im eigentlichen Sinne niemanden lieben noch haſſen kann. (Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet. Eth. V. Prop. 19. et dem. — Deus proprie loquendo neminem amat neque odio habet. Nam Deus nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur. et consequenter neminem etiam amat neque odio habet. Eth. V. Prop. 17. Coroll.) Man kann nur ſagen, daß Gott ſich ſelber mit unendlicher Liebe der Erkenntniß liebt. (Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat. ibid. Prop. 35.) Deshalb iſt die Liebe des Menſchen zu Gott Gottes eigne Liebe zu ſich

ſelbſt, nicht inſofern dieſer unendlich iſt, ſondern ſofern er durch eine endliche Modification, den menſchlichen Geiſt, beſtimmt iſt. (Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. ibid. Prop. 36.)

Anm. Die Dinge unter der Geſtalt der Ewigkeit betrachten, heißt ſie ſo betrachten, wie ſie im Abſoluten ſind. (Res sub specie aeternitatis concipere est res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam. Eth. V. Prop. 30. Schol.) — Das primum cognitionis genus iſt opinio oder imaginatio, — das secundum iſt die cognitio rationis (ex eo quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus), — das tertium iſt die scientia intuitiva (quae procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Eth. II. Prop. 40. Schol. 2.).

§. 44.

Wie auf dieſe Weiſe im Pantheismus die Willensfreiheit Gottes ſowol als des Menſchen geleugnet wird, ſo muß er auch nothwendig ohne befriedigenden Aufſchluß über die Entſtehung des Böſen in der Welt bleiben. Denn entweder gibt er ein poſitiv Böſes zu, dann muß er das Böſe in die Subſtanz ſetzen, oder er leugnet, daß das Böſe etwas Poſitives ſey. Dieſes thut Spinoza und behauptet nicht nur,

daß die physischen Uebel menschliche Erdichtungen seyen (Eth. I. Prop. 36. Append.; Part. IV, Praefat.), sondern daß auch das moralische Böse nur ein Negatives sey, so daß man nur mißbräuchlich sagen könne, der Mensch sündige gegen Gott. (Non possum concedere, peccatum et malum quid positivum esse, multo minus, aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem. Econtra dico, non solum peccata non esse aliquid positivum, verum etiam affirmo, nos non nisi improprie, vel humano modo, loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare. Epist. 32. p. 541.) Das Positive in der bösen Handlung komme allerdings von Gott, allein dies mache sie nicht zur bösen Handlung. (Statuo Deum absolute et revera causam esse omnium, quae essentiam habent, quaecunque etiam illa sint. Si jam potuis demonstrare, malum, errorem, scelera etc. quidquam esse quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris etc. causam esse. Videor mihi sufficienter ostendisse id, quod formam mali, erroris, sceleris ponit, non in aliquo quod essentiam exprimit consistere, ideoque dici non posse, Deum ejus esse causam; Neronis verbi gratia matricidium, quatenus aliquid positivum comprehendebat, scelus non erat; nam facinus externum fecit, simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit, et tamen, saltem ita uti Nero, non accusatur. Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud, quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordem ac inobedientem esse. Certum autem est, nihil horum aliquid essentiae exprimere et ideirco Deum eorum etiam non fuisse causam, licet causa actus et intentionis Neronis fuerit. Ep. 36. p. 581. 582.)

Anm. Auf ähnliche Weise sagt Schleiermacher (Der christl. Glaube. 2te Aufl. 1r Bd. S. 271.): „Alles Wirkliche ohne Ausnahme erfolge durch göttliche Mitwirkung, und eine Verringerung könne diese nicht erleiden, aber alles Uebel, das Böse als solches mit eingeschlossen, gründe sich in einem bloßen Mangel, und auf einen solchen als ein partielles Nichtseyn könne eine göttliche Mitwirkung nicht gehn." —

§. 45.

Allein hier verfällt Spinoza offenbar in Materialismus, denn was er positiv an den bösen Handlungen nennt, ist vielmehr bloße Form, an sich indifferent, was er aber Form nennt, die Absicht bei der bösen Handlung, ist das Positive. Er widerspricht durch diese Aeußerung auf das Schroffste dem von ihm sonst (Eth. V. Prop. 42.) aufgestellten großartigen Gedanken: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus. Da die Tugend, zugestandner Maßen, nicht nach dem Erfolg, nach der Art und Weise wie die Absicht verwirklicht wird, da diese von Zufälligkeiten abhängt, beurtheilt werden kann, so muß die Substanz der tugendhaften Handlung, eben weil sie mit der beatitudo identisch ist, die Absicht, die Gesinnung seyn. Dies muß auch umgekehrt von der bösen Handlung gelten.

§. 46.

Endlich kann es der Pantheismus auch nicht zur persönlichen, mit Bewußtseyn und Erinnerung begleiteten, Unsterblichkeit kommen lassen. Es bleibt vom menschlichen Geiste nur ein Unsterbliches, die Idee in Gott, übrig, nicht

aber der Geiſt ſelber, als dieſer beſtimmte, iſt unſterblich. (Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est. Demonstr.: In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit, quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet. Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem essentiam, quae per durationem explicatur, et tempore definiri potest, exprimit, h. e. ipsi durationem non tribuimus, nisi durante corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum. Q. E. D. Eth. V. Prop. 23. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus extitisse, quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. ibid. Schol.)

§. 47.

Die ganze Mangelhaftigkeit der ſpinoziſtiſchen Philoſophie und des Pantheismus überhaupt liegt nicht etwa darin, daß Gott und Welt confundirt würden, oder daß Gott aus den einzelnen endlichen Dingen zuſammengeſetzt gedacht würde. Gegen das Letztere als kraſſes Mißverſtändniß erklärt ſich Spinoza ſelbſt auf das Nachdrücklichſte. (Sic prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus sive corporibus ab invicem realiter distinctis conflatam esse putant; perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum, aut triangulum aut quid aliud, tota essentia

diversum, conflare studeat. Ep. 29. p. 528. Mit den letzteren Worten widerlegt Spinoza auch den ersten der genannten Einwürfe: Gott und Welt werden so wenig confundirt, und die Welt so wenig zu Gott gemacht, daß man die Lehre des Spinoza eher Akosmismus als Pantheismus im gewöhnlichen Sinne nennen kann. Gott hat ja nicht sein Bestehen in den Dingen, sondern diese nur in ihm, an sich sind sie vielmehr das Nichtige, Verschwindende; ihr Begriff ist nur ein abgeleiteter, der ohne den Begriff Gottes gar nicht gedacht werden kann.

§. 48.

Die Mangelhaftigkeit besteht vielmehr darin, daß die Determination der Substanz *nur* als Negation gefaßt, daß aber nicht diese Negation selber wieder negirt, oder zur Negation der Negation fortgegangen wird. Geschähe das Letztere, so würde das Denken nicht nur Attribut der Substanz, unter welchem der Verstand das Wesen der Substanz begreift, und das *bestimmte* Denken nicht bloß Modus oder Affection des Attributes der Substanz, sondern die Substanz das Denken selber seyn. Denn das Denken ist eben so sehr Aufheben als Setzen der Grenze. Dadurch, daß eine Bestimmtheit, Grenze, *in* Gott gesetzt, und zwar durch Gott selber gesetzt, gedacht wird, wird Gott nicht verendlicht, wenn sie nur immer als eben so sehr aufgehoben gedacht wird. Im Gegentheil ist die Substanz dadurch, daß sie nur als Substanz gedacht wird, noch nicht *wahrhaft* unendlich, dies ist erst die Subjectivität.

§. 49.

Mehr concret und religiös ausgedrückt, besteht die Mangelhaftigkeit dakin, daß die einzelnen Dinge, die Indi-

vidualität, der endliche Geist, in der Substanz bloß untergehn, verschwinden, ohne in ihrer Wahrheit wieder hergestellt zu werden. Es wird im Spinozismus noch auf abstracte Weise immer nur die Einheit als das Wahre, der Unterschied als das Unwahre, nicht aber die Vermittlung, d. h. die Einheit im Unterschied, und der Unterschied in der Einheit als das Wahre festgehalten. Dazu, daß der endliche Geist ein wesentliches Für-sich-bestehen, welches freilich nur in seiner Aufhebung in den unendlichen Geist zu Stande kommt, habe, dazu, daß die Ichheit wie Grund alles Bösen und aller Unseligkeit, so aber auch alles Guten und aller Seligkeit sey, dies zu begreifen, dazu kann sich der Pantheismus nicht erheben. Darum ist ihm auch die Unsterblichkeit der endlichen, aber in den unendlichen aufgenommenen und aufgehobenen, Geister nur eine abstracte, von der Zeit absehende, keine die Zeit überwindende und in sich enthaltende Ewigkeit (vgl. §. 46.).

B. Der deistische Begriff Gottes.

§. 50.

So sehr dem Pantheismus Recht zu geben ist, wenn er die endliche Welt in ihrem Unterschiede von dem Absoluten als eine unwahre faßt, und dem Endlichen nur in seiner Einheit mit dem Unendlichen wahres Seyn zugesteht, so sehr muß doch über die Art und Weise dieser Einheit, welche nur noch eine unmittelbare ist, hinausgegangen werden. Sie muß eine tiefere Vermittlung, als die durch das bloße Substanzialitätsverhältniß, in welchem die Accidenz durch die Substanz eben so sehr und absolut vernichtet als gesetzt wird, eingehen.

§. 51.

Der erste Schritt zu dieser Vermittlung ist das ausdrückliche Geltendmachen und Fixiren des Unterschiedes zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen der Substanz und den Accidenzen, durch welches abstracte Fixiren der deistische Begriff Gottes begründet wird. Dieser erste Fortschritt ist aber kein zufälliger oder willkührlicher, sondern ein logisch-metaphysisch durch die eigne Dialektik des Substanzbegriffes mit Nothwendigkeit geforderter. Die metaphysischen Bestimmungen sind in der Kürze folgende. (Vgl. Hegel, Logik 1r Thl. 2te Abth. Werke 4r Bd. S. 222 u. fgg.)

§. 52.

Die Accidenzen als solche haben keine Macht über einander. Sie sind existirende Dinge von mannigfaltigen Eigenschaften, Kräften, die sich gegenseitig sollicitiren: aber indem das eine Accidens über das andere eine Macht auszuüben scheint, ist es die Macht der Substanz, welche beide in sich begreift. So haben wir jedoch nur die unmittelbare Gegenwart der Substanz in den Accidenzen, es ist um dieser Unmittelbarkeit willen noch kein realer Unterschied vorhanden. Nach dem bloßen Substanzialitätsverhältniß ist die Substanz die Mitte zwischen dem Substanziellen und Accidentellen, zweien Momenten oder Extremen, welche kein eigenthümliches Bestehen haben, sie ist nur als Inneres der Accidenzen. Aber als absolute Macht ist sie nicht bloß übergehende, sondern die Bestimmungen setzende und von sich unterscheidende Macht. Das Accidens macht also weder sich selbst zu diesem Bestimmten, noch auch bestimmt es ein anderes Accidens: das thut vielmehr nur die Substanz, welche eben deshalb die, die Bestimmungen setzende und von sich unterscheidende, selbstständige Macht ist. Sie stößt sich gleichsam

von sich selber ab, und unterscheidet sich nach der Seite ihrer Substanzialität, d. h. ihres Seyns in sich, und ihrer Accidentalität, d. h. ihres Seyns in den Accidenzen. In diesem Unterschiede ist sie die Ursache, die Accidenzen sind die Wirkung, das reine unmittelbare Substanzialitätsverhältniß wird zum Causalitätsverhältniß.

§. 53.

Nun hebt sich zwar weiter das Causalitätsverhältniß selbst wieder in das der Wechselwirkung auf, allein auf der gegenwärtigen deistischen Stufe des Gottesbegriffes wird eben an diesem Punkte, beim Causalitätsverhältniß, abgebrochen, und das letztere abstract festgehalten. Ursache und Wirkung werden real auseinander gehalten und unterschieden. Durch dies abstracte Festhalten unterscheidet sich eben der Deismus vom Pantheismus. Bei Spinoza heißt die Substanz zwar auch Ursache, wie ihrer selbst, so der Accidenzen, aber sie ist nur causa immanens, der Deismus faßt Gott als wirkliche transscendente Ursache.

§. 54.

Der so entwickelte Gottesbegriff steht, wie oben der pantheistische mit dem ontologischen, so mit dem kosmologischen Beweise für das Daseyn Gottes in wesentlichem Verhältniß. Der letztere lautet in seiner gewöhnlichen Fassung bekanntlich folgender Maaßen: „In der endlichen Welt ist Alles durch eine Ursache bestimmt, eine Erscheinung weist auf die andere, als auf ihre Ursache, zurück. Der Rückgang würde nun ein unendlicher seyn, wenn wir nicht einen absoluten Urgrund annähmen, der seine eigene Ursache ist; dieser aber ist Gott.“ Besser noch ist das Argument von Leibnitz (Theodic. I. §. 7.) dargestellt: Deus est prima

ratio rerum: nam quae limitatae sunt, uti sunt eae omnes quas videmus et experimur, contingentes sunt, nihilque in se habent, quod earum existentiam necessariam efficiat, quum sit in aperto, tempus, spatium et materiam, aequabilia et uniformia in se ipsis, et ad quodlibet indifferentia, pressus alios motus et figuras, alioque in ordine recipere potuisse. Quaerenda igitur est ratio mundi, qui est integra rerum contingentium collectio, et quaerenda est ea in substantia, quae rationem suae existentiae in se ipsa habeat, quaeque consequenter necessaria sit, et aeterna. Vgl. daſelbſt §. 44. Magnum hoc principium (sc. rationis sufficientis s. determinantis) locum habet in omnibus eventibus .... Absque hoc magno principio nunquam Dei existentiam probare valebimus.

§. 55.

Das Hauptgewicht liegt hier auf der contingentia der Welt. Wenn Kant daher bei ſeiner Kritik des kosmologiſchen Beweiſes (Kr. d. r. Vern. S. 631 fgg.) denſelben ſo faßt: Wenn Etwas exiſtirt, ſo muß auch ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen exiſtiren; nun exiſtire zum mindeſten ich ſelbſt, es exiſtirt alſo ein abſolut nothwendiges Weſen, — ſo iſt dies die allerſchlechteſte Form dieſes Beweiſes. Denn der Unterſatz: nun exiſtire ich ſelbſt, faßt das Seyn des Endlichen, Bedingten als ein poſitives auf. Die Hauptſache im Beweiſe iſt aber, daß es als ein Zufälliges, Nichtnothwendiges, als ein ſolches, das auch nicht ſeyn könnte, gefaßt wird: es hat keinen innern Halt, iſt gleichſam ein fallendes nichtiges Seyn, ein Nichtſeyn, und der Cauſalnexus innerhalb der Endlichkeit iſt ein ſchlecht unendlicher, welcher über ſich ſelbſt hinaus treibt.

§. 56.

Kant gibt in seiner Kritik des genannten Beweises demselben im Grunde die Beweiskraft zu, daß er die Nothwendigkeit der Annahme eines absolut nothwendigen Wesens darthue. Er sagt (a. a. O. S. 643.) ausdrücklich: „Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendigerweise existire.“ Der Haupteinspruch, den er gegen das Verfahren des kosmologischen Beweises thut, besteht vielmehr darin, daß er nicht vom Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens auf das Daseyn eines allerrealsten Wesens geschlossen wissen will (ebend. S. 636.). Er findet in der Wendung, welche dieser Beweis nimmt, um die Nothwendigkeit des letztern zu beweisen, das Wesentliche des ontologischen Beweises wieder, indem er diese Wendung selbst in folgenden Ausdrücken so faßt (S. 633.): „das nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. h. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädicate nur durch eines derselben bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der daſselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi: Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise.“ —

§. 57.

Allerdings hat diese Wendung mit derjenigen, die der ontologische Beweis gewöhnlich nimmt, das gemein, daß sie, um von dem bloßen Begriff einer Ursache der Welt zum Begriffe eines persönlichen Gottes zu gelangen, das abstracte Prädicat der höchsten Vollkommenheit dem in Frage stehenden

Begriff zuſpricht und dann aus dieſem äußerlich aufgetragenen Prädicat rückwärts analytiſch die beliebigen Requiſita für die Idee des chriſtlichen Gottes, auf deſſen Daſeyn es dem Beweiſe doch allein ankommt, „herausklaubt".

§. 58.

Viel beſſer iſt abermals die Wendung, die, um das Selbſtbewußtſeyn der Welturſache zu beweiſen, Leibnitz dem kosmologiſchen Beweiſe ſo gibt (Theod. I. §. 7.): Oportet etiam, causam hanc esse intelligentem: quum enim hic, qui existit mundus sit contingens, et infiniti alii mundi aeque sint possibiles et aeque, ut ita loquar, existentiae candidati ac praesens, debet mundi causa horum omnium mundorum possibilium rationem sive respectum habuisse, ut scilicet unum ex illis determinaret. Haec autem ratio sive respectus substantiae existentis ad nudas possibilitates, nihil aliud esse potest quam intellectus ideas earum complectens; et ex illis aliquam determinare, nihil aliud esse potest quam actus voluntatis eligentis, potentia vero hujus substantiae voluntatem hic reddit efficacem.

§. 59.

Dieſer Beweis könnte in das Bereich des, erſt ſpäter ausführlich zu berückſichtigenden, teleologiſchen Arguments überzuſtreifen ſcheinen, allein er unterſcheidet ſich von ihm doch durch einen weſentlichen Punkt. Der teleologiſche nämlich legt die beſtimmte Rückſicht zu Grunde, daß in der Welt eine Verknüpfung vernünftiger Zwecke ſichtbar ſey, der gegenwärtige leibnitziſche abſtrahirt dagegen von der beſtimmten Qualität der Weltordnung, und hält nur den viel abſtracteren Gegenſatz von Möglichkeit und Wirklichkeit feſt: er potenzirt

so gewissermaßen den Satz des zureichenden Grundes. Oben war für das Daseyn der Welt ein zureichender Grund in einer, über sie hinausreichenden, Ursache gesucht, hier wird für das So-seyn der Welt, die doch, an sich betrachtet, nur ein Inbegriff von Zufälligem ist, die also nur durch die, über sie hinausliegende, Ursache zum So-seyn bestimmt seyn kann, in dieser Ursache selbst ein zureichender Grund gesucht. Dieser letztere könne nur im Bewußtseyn der Welturſache liegen, denn das Mögliche sey als Mögliches gesetzt nur durch ein Wirkliches, welches seine Wirklichkeit im Bewußtseyn habe (Vgl. Weisse Idee der Gottheit. Dresd. 1833. S. 148 u. 178.).

§. 60.

Man kann gegen diesen Beweis immer noch einwenden, daß der zureichende Grund dafür, daß die Welt von allen möglichen Beschaffenheiten gerade diese habe, in einer bestimmten Beschaffenheit der Welturſache liegen könne, und diese habe deswegen von Ewigkeit her so wirken müssen, da die bestimmte Qualität der causa die des effectus necessitirt. Man sieht, daß somit der Deismus von der höhern Stufe, die er dem Pantheismus gegenüber durch die Geltendmachung des Moments des Unterschiedes Gottes und der Welt einzunehmen berufen war, zum Fatalismus herabsinken muß. Wie die Mangelhaftigkeit des Deismus überhaupt in der Abstraction, in dem starren Festhalten der Gegensätze besteht, so besteht näher die Mangelhaftigkeit des obigen Beweises eben in der, im vorigen §. erwähnten, Abstraction von der bestimmten Qualität des Weltinhaltes und dem Stehenbleiben bei den metaphysischen Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit.

§. 61.

Da der Deismus nicht über das Causalitätsverhältniß hinauskommt, und seinem Gott nicht einmal Bewußtseyn auf haltbare Weise vindiciren kann, so ist aller weitere Ausbau seines Systems, wodurch er sich den concreten christlichen Dogmen zu nähern versucht, nur ein äußerliches Thun, und eine organische Entfaltung seines Princips von innen heraus unmöglich. Die Einwirkung Gottes auf die Welt muß vom deistischen Standpunkt aus eine mechanische bleiben, weshalb denn auch der Deismus die wichtigsten Fragen, z. B. die über die Entstehung des Bösen, unaufgelöst lassen muß. Selbst Leibnitz, der sich doch überall über das Princip seines Standpunkts erhebt, und einen höheren anticipirt, muß doch die Nothwendigkeit des Uebels so erklären, daß er sagt (Theod. I. §. 31.): intelligendum est, Deum creaturae semper dare et continuo in ea producere, quidquid inest positivum, bonum atque perfectum; omne donum perfectum est a patre luminum, cum contra imperfectiones defectusque operationum proveniant ab originali limitatione, quam creatura non potuit non accipere a primo suae existentiae exordio per rationes ideales, quibus ipsa terminatur. Neque enim Deus ei omnia largiri poterat, quin illam faceret Deum; oportebat ergo, diversos esse in perfectione rerum gradus, omnigenasque limitationes; und er muß das Böse durch das mechanische Gesetz von der Trägheit der Körper erläutern (ebds. §. 30.), Vgl. Weisse a. a. O. S. 196. 197.

§. 62.

Der obige deistische Begriff kann zum wahren nur dadurch erhoben werden, daß er sich mit dem ersten, pantheistischen, in Eins bildet, eine Ineinsbildung, die zunächst

wieder als ein Rückschritt, oder als ein Rückfall in einen, wenn auch höhern, Pantheismus als der erste war, erscheinen muß. Auch metaphysisch geht zunächst der reine Causalitätsbegriff in den der Wechselwirkung zurück. Ursache und Wirkung sind nämlich nur Momente in der einen und selben Substanz. Als Ursache ist diese zunächst active, als Wirkung passive Substanz. Aber die Ursache ist nur in der Wirkung Ursache, sie hebt sich also in der Wirkung auf, verlischt in der Wirkung (vgl. Hegel a. a. O. S. 240.). Die Wirkung macht also erst die Ursache zur Ursache, und die Ursache wird in der Wirkung zur Ursache gemacht. Mithin hebt sich das Verhältniß der Activität und Passivität eben so sehr auf, als es gesetzt ist. Das Causalitätsverhältniß geht also in das der Wechselwirkung über (vgl. §. 53.), worin Ursache und Wirkung zu Momenten herabgesetzt sind.

§. 63.

Concreter wird dieses Verhältniß und dieser Fortschritt durch den Begriff Gottes, den der teleologische Beweis fürs Daseyn Gottes zu Tage fördert. Der ontologische und kosmologische Beweis müssen, um zu ihrer Wahrheit zu kommen, noch erst durch den teleologischen hindurchgehn. Der letztere wird nun von Kant (a. a. O. S. 653.) im Wesentlichen so dargestellt: „In der Welt finden sich allerwärts Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, diese Anordnung ist den Dingen selbst fremd und hängt ihnen nur zufällig an, es existirt also eine erhabene und weise Ursache, deren Einheit sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Welt schließen läßt."

§. 64.

Kant tadelt nun an diesem Beweise vorzüglich (S. 654.), „daß nach diesem Schlusse die Zweckmäßigkeit und Wohlge-

reinheit so vieler Naturanstalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen würde; denn zu dem Letzteren würde noch erfordert werden, daß bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung nach allgemeinen Gesetzen untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Product einer höchsten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe als die von der Analogie mit menschlicher Kunst erfordert werden würden. Der Beweis könnte also höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitete, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee Alles unterworfen ist, darthun." Weiterhin tadelt Kant, daß man, um den letztern Begriff, den eines höchsten Weltschöpfers zu erlangen, wiederum auf den kosmologischen und so mittelbar auf den ontologischen Beweis zurückgehe. Er sagt in dieser Hinsicht (S. 657.): „Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe, der Weisheit u. s. w. des Welturhebers gelangt ist und nicht weiter kommen kann, . . . geht man zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun lediglich durch transscendentale Begriffe zum Daseyn eines Schlechthinnothwendigen, von da . . . zu einer allbefassenden Realität. Also blieb der physisch-theologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist," u. s. w.

§. 65.

Gerade aber dieses Verbinden oder richtiger Ineinsbilden aller drei Beweise kann erst zur Wahrheit führen und ist der

einzige vernünftige Weg zur Idee Gottes zu gelangen. Der teleologische Beweis nämlich an sich, außer seinem Zusammenhange mit den übrigen, hat zwei Seiten oder Auffassungsweisen, deren erste für den wissenschaftlichen Beweis des Daseyns gar nichts leistet, deren zweite aber zunächst nur zu dem höhern Pantheismus der Naturphilosophie hinführt. Jene beschäftigt sich vorzugsweise mit der Zweckmäßigkeit der Einrichtungen der Natur, daher auch der, von Kant immer gebrauchte, Name der Physikotheologie. Die Zweckbeziehung wird hier durchgehends nur als äußerliche gefaßt: die oder die Pflanze, das oder das Thier ist dazu da, um andern Thieren, oder auch dem Menschen zur Nahrung zu dienen, und jener Vogel hat den Zweck, dieses schädliche Insect zu vertilgen, u. s. w. Diese Zweckreihe gibt nur den schlechtunendlichen Progreß, das Insect ist da damit es den Vogel, dieser damit er ein andres Thier ernähre, oder abwärts gerechnet hat der Mensch das Thier zur Nahrung zu gebrauchen, welches selbst wieder ein anderes verzehre u. s. w.

Anm. Eine Kritik dieser gemeinen Teleologie siehe in Gabler's philosophischer Propädeutik 1. Abth. Erlangen 1817. 8. S. 362. vgl. Xenoph. Mem. I, 4.

§. 66.

Beim Menschen angekommen geht diese Physikotheologie allerdings in Ethikotheologie über, allein sie verweilt auch hier auf einem äußerlich moralischen Standpunkt, der Mensch ist da um seine Pflicht zu thun und Andern zu nützen, diese Andern sollen wieder Andern nützen u. s. f. ins Unendliche. Der gemeinsame Zweck ist zuletzt allerdings die Glückseligkeit, aber diese wird nichts als ein Accidens der Tugend. Der Gott aber, dessen Daseyn durch diese Betrachtung erhärtet

werden soll, erscheint jedenfalls als ein sehr umständlicher, da überall die Frage entsteht: Wozu die Weitläufigkeit, da ja der letzte Zweck von einem allmächtigen Gott auf viel kürzerem Wege erreicht werden konnte? Der Ursprung des Bösen bleibt vollends unerklärt, oder die Frage nach ihm wird auf die roheste Weise gelöst.

§. 67.

Viel höher und wissenschaftlich haltbarer steht die zweite (§. 65.), die naturphilosophische Teleologie. Sie trennt nicht mehr Mittel und Zweck so, daß dem einzelnen Naturwesen sein Zweck äußerlich wäre, sondern dieses ist sich selbst Mittel und Zweck zugleich. Das unmittelbare Daseyn dieser Ineinsbildung von Mittel und Zweck ist das Leben, der Organismus. Das Product ist hier nicht vom Producirenden verschieden, die Organe sind das Mittel für das Leben, aber eben so sehr sind sie auch das Material, in dem sich das Leben vollbringt.

§. 68.

Das einzelne Lebendige ist aber ein endliches, es entspricht seinem Begriffe nicht absolut, denn es steht in einem Verhältniß der Abhängigkeit theils gegen die unorganische Natur, theils gegen anderes einzelne Lebendige, dessen es selbst zur Nahrung bedarf, oder dem es dazu dienen muß. So kommt hier dieselbe äußerliche Zweckverbindung zur Sprache, wie oben bei der gemeinen teleologischen Ansicht (§. 65.), aber gerade auf umgekehrte Weise. Dort lautete der Schluß:

Die Welt ist zweckmäßig geordnet,
Diese Ordnung kann sie sich nicht selbst gegeben haben,
Also ist ein weiser Ordner, Gott.

Hier dagegen:

Die einzelnen Naturwesen sind lebendig, d. h. haben ihren Selbstzweck in sich,

Dieser wird aber gestört dadurch daß sie einander und so mittelbar dem Ganzen dienen,

Folglich wird der Selbstzweck, das Leben, in den einzelnen endlichen Naturwesen noch nicht, sondern erst in dem unendlichen Allgemeinen, welches die einzelnen Endlichen setzt und aufhebt, erreicht.

§. 69.

Auf diese Weise erhebt sich das Denken zu dem Begriffe eines allgemeinen Lebens, welches in dem einzelnen Lebendigen wirklich wird, indem eben dieses Letztere die Bestimmtheit (Negation) von jenem ist. Hier ist ein wahrhaft unendliches Verhältniß: jenes Allgemeine ist nicht außer dem Einzelnen, sondern in ihm und durch dasselbe, das Einzelne geht aber wieder in seine Allgemeinheit, als die Gattung zurück. Auf diese Weise zeigen sich die unendlichen, vorübergehenden Wesen als unzweckmäßig, ewig erreichter perennirender Selbstzweck ist nur die Eine allgemeine Lebendigkeit, der Eine, die Welt ordnende νοῦς.

§. 70.

Die Ordnung der Natur besteht näher darin, daß die einzelnen Naturwesen nur die Existenzen desjenigen Begriffes sind, der ihre Gattung constituirt, dieser Begriff potenzirt sich aber alle Mal wieder zu einem höhern Begriff, der die nächstfolgende höhere Gattung constituirt, in welcher die vorangehenden Gattungen idealiter enthalten oder aufgehoben sind. Die Aufgabe der Naturphilosophie ist, diese Potenzreihe wissenschaftlich nachzuweisen.

§. 71.

Obgleich aber die naturphilosophische Teleologie von der Betrachtung der Natur beginnt, bleibt sie nicht allein bei ihr stehen. Das Höhere als die Natur ist der Geist, in ihm kommt das allgemeine Leben, die Weltseele, zur Ichheit. Das Wesen des Geistes ist aber nach der theoretischen Seite das Denken, nach der praktischen hin das sittliche Handeln. In beiden aber, im Denken wie im sittlichen Handeln, geht das Ich, dessen nächster Begriff ist, für sich zu seyn, über sich selbst hinaus, negirt sich, hebt sich auf. Wie sich also oben das einzelne endliche Naturleben zum allgemeinen Leben verhielt, gerade so wird sich hier der einzelne endliche Geist zum allgemeinen Geiste verhalten.

§. 72.

Es könnte scheinen als ob dieser letztere Beweis mit dem kantischen sogenannten moralischen identisch oder doch wesentlich verwandt sey. Allein er unterscheidet sich von demselben eben so wesentlich wie oben der physikotheologische der Naturphilosophie (§. 69.) von dem von Kant kritisirten physikotheologischen (§. 63.). Das Unterscheidende ist auch hier das Moment der Negativität, welches in dem moralischen Beweise fehlt. Der Schluß des letzteren wird etwa seyn:

Die moralische Natur des Menschen fordert Streben nach Sittlichkeit, die sinnliche Streben nach Glückseligkeit,

Der Mensch kann aber nur das erstere realisiren und muß dabei das zweite oft aufgeben,

Folglich muß die praktische Vernunft eine moralische Weltordnung, die diesen Widerspruch ausgleicht, postuliren.

Dagegen würde die Schlußfolge des in Rede stehenden naturphilosophischen Beweises etwa so lauten:

Der Begriff des Ich iſt zunächſt Für ſich ſeyn, Setzen ſeiner ſelbſt und Negation des Nicht-Ich,

Im Denken aber und ſittlichen Handeln, das doch dem Menſchen eben ſo weſentlich als das Sich ſelbſt ſetzen, ja ohne welches dieſes nur ein abſtractes bleibt, hebt ſich der endliche Geiſt fortwährend auf, negirt ſein Für ſich ſeyn, und ſetzt ſein Seyn für Anderes,

Folglich iſt der endliche Geiſt als endlicher nicht die Wahrheit, ſondern ſeine Wahrheit der unendliche, allgemeine Geiſt, welcher eben ſo ſehr Setzen des Ich (der Schranke), als Aufheben deſſelben iſt.

C. Der theiſtiſche oder chriſtliche Begriff Gottes.

§. 73.

Der zuletzt entwickelte Gottesbegriff, nach welchem Gott nicht nur die allgemeine Lebendigkeit, ſondern der allgemeine Geiſt iſt, muß, wie geſagt (§. 62.), zuerſt noch in pantheiſtiſcher Färbung erſcheinen; denn wenn Gott bloß in dem logiſch-metaphyſiſchen Verhältniß der Allgemeinheit zur Welt als ſeiner Beſonderung, zu ſeiner Diremtion in die Einzelheit gefaßt wird, ſo hat er kein Für ſich ſeyn, kein Bewußtſeyn, außer in dieſer Beſonderung, außer in der Einzelheit, in die er ſich hineinbildet. Er iſt nur die lebendige Identität aller Gegenſätze des Weltproceſſes, die Natur und das Reich des endlichen Geiſtes iſt ſein Werden, die höchſten Sphären des Geiſteslebens aber, in welchen der endliche Geiſt ſeine Rückkehr in den allgemeinen Geiſt vollbringt, die Wiſſen-

schaft, Kunst und Religion, sind eben so sehr auch die Rückkehr des absoluten Geistes zu sich selbst.

§. 74.

Diese, zunächst noch pantheistische, Auffassung des Gottesbegriffes steht wesentlich höher als die erste, spinozistische. Denn im Spinozismus ist die determinatio nur negatio, die Substanz kann also nicht zum actuellen bestimmten Denken und Wollen kommen; hier dagegen ist die determinatio bis zur Einzelheit herab dem allgemeinen Geiste so wesentlich, daß er erst durch sie und in ihr wirklich wird. Darum ist hier Gott auch Substanz, aber bewußte Substanz. Bewußte Substanz ist Geist, Geist aber ist Unterscheidung seiner selbst von seinem Andern, d. h. von Anderem als er selbst. Der unendliche Geist also unterscheidet sich, als unendlichen, von dem endlichen, von der Welt; er ist negatio der negatio, somit Subject. Die Einkehr in diese absolute Negativität, in die Subjectivität des unendlichen Geistes ist es aber, welche bei näherer Betrachtung wesentlich über den Pantheismus hinausführt.

§. 75.

Denn wenn auch zunächst dieser Gottesbegriff deshalb noch pantheistisch ist, weil er, obgleich er den bewußten Unterschied Gottes, als des allgemeinen Geistes, von der Welt, als seiner Vermittlung im endlichen Geiste, in der Einzelheit, behauptet, doch die Wirklichkeit des ersteren von dem Daseyn der letzteren bedingen läßt, und also die christliche Lehre von der, durch den freien Willen eines, auch ohne die Welt in sich vollendeten und persönlichen, Gottes gewirkten Schöpfung der Sache nach aufgeben muß, so treibt doch gerade diejenige wahre Teleologie, als deren Resultat wir diesen

höheren geistigen Pantheismus erkannt haben, über ihn zum christlichen Theismus hinaus. Denn wenn eben jene Teleologie es sich zur Aufgabe macht, nachzuweisen, daß die Natur und Geschichte die räumliche und zeitliche Verwirklichung eines vernünftigen Zweckes, also eines von Raum und Zeit unabhängigen Gedankens ist, so ist es eine Abstraction, diesen Gedanken ohne, und außerhalb eines Denkenden, also eines selbstbewußten Subjectes, welches ihn denkt, als die reine logische Idee, oder den nur erst an sich seyenden Geist zu fassen.

Anm. Folgende Stellen aus Hegel's Schriften beweisen, daß dieser Pantheismus der Standpunkt der Hegelschen Philosophie ist:

Phänom. S. 579. (Werke Bd. 2.): Der nur ewige oder abstracte Geist wird sich ein Anderes, oder tritt in das Daseyn und unmittelbar in das unmittelbare Daseyn, er erschafft also eine Welt.

Relgphil. I. S. 129. (Werke Bd. 11.): Die Religion ist die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. Der absolute Geist ist nur als durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.

Daselbst S. 122: Das Endliche ist Moment des göttlichen Lebens. Hier gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Satzes: Gott ist unendlich, Ich endlich; dies

sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen welche dem nicht angemessen sind was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seyende; eben so ist das Unendliche nicht fest: diese Bestimmungen sind nur Momente des Processes. Gott ist eben so auch als Endliches, und das Ich eben so als Unendliches. Gott ist diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dies Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden. Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Encycl. 3te Ausg. S. 576: Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß, sein Sich wissen ist ferner sein Selbstbewußtseyn im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich wissen des Menschen in Gott."

Diese drei Sätze im Hegelschen Sinne sind nicht etwa jeder für sich, in Abstraction von den andern wahr, so daß Gott sich selber wüßte (erster Satz) außer seinem Bewußtseyn im Menschen; denn die Form des Satzes ist nach Hegels eigner Erklärung unzureichend die Wahrheit auszudrücken, dazu gehört vielmehr die Form des Schlusses, welcher das Ineinssetzen der drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ist. Darum sagt Hegel selbst öfters, Gott sey wesentlich Proceß. Um alles Mißverständniß hierbei zu verhüten, ist zu bemerken, daß nach Hegel dieser Proceß nicht etwa ein natürlicher, bewußtloser

seyn soll, sondern daß er ein freier, geistiger ist; das Ende des Processes ist eben so sehr sein Anfang, so daß der Geist Anfang, Mittel und Ende ist und nicht etwa der Zeit nach das noch Bewußtlose, die nur an sich seyende Idee (wie sie der Gegenstand der Logik ist) der Natur und dem selbstbewußten Geiste vorausgeht, so daß zu der ersteren als etwas für sich Fertigem die letzteren von Außen her hinzukommen. Eine solche Philosophie wäre geistlos, und Hegel ist weit über sie erhaben, denn in seinem System ist der Geist wesentlich durch sich selber von Ewigkeit her und setzt selber das Moment seines Andersseyns, oder die Natur und den endlichen Geist, und kommt ewig aus dieser Vermittlung zu sich selber zurück. Aber eben, daß dieser Proceß, dessen integrirendes Moment das Schaffen (oder nach Hegel Aus-sich-entlassen) einer Welt ist, ein ewiger genannt wird, daß also die Welt als Moment der Selbstvermittlung Gottes nothwendig gleich ewig mit Gott ist, daß auch dem Begriffe nach der selbstbewußte, in seiner Persönlichkeit vollendete Gott nicht der Schöpfung der Welt vorausgeht, dies ist es, weshalb das Hegelsche System, wie es durch Hegel selbst ausgeführt ist, mit dem Christenthum nicht coincidirt.

§. 76.

Der Sinn des, im vorigen §. angedeuteten, nöthigen Hinausgehens über den Pantheismus ist, näher bestimmt, dieser, daß das prius (nicht etwa bloß der Zeit, sondern dem Begriffe nach) für das Daseyn der Natur und des endlichen Geistes nicht die reine logische Idee, der nur an sich seyende Geist seyn darf, sondern daß es der an und für sich seyende, in sich, ohne die Schöpfung der Welt vermittelte und vollendete Geist, d. h. der christliche Gott seyn muß. Nachdem

wir nämlich durch den höchsten, geistigen, Pantheismus bis zu dem Begriff Gottes als des, sich durch sein Andersseyn, d. h. durch die Schöpfung der Welt, und durch Aufhebung dieses Andersseyns, d. h. die Heiligung und Zurückführung der Welt zu sich, vermittelnden, absoluten Geistes gelangt sind, ist nun fortzufahren: Der absolute Geist ist nicht der absolute, wenn er durch sein Andres (d. h. durch Nicht-Gott = Creatur) sich vermittelt; er muß sich vielmehr um absolut zu seyn, durch sich selber (also Gott durch Gott) vermitteln, d. h. die Selbstvermittlung Gottes muß ein immanenter Proceß seyn.

Anm. Das große und unumstößliche Resultat des Pantheismus ist nämlich, daß wenn Gott überhaupt ein lebendiger, selbstbewußter und freier seyn soll, er kein unmittelbarer, oder im Sinne der alten Metaphysik und des, in diesem Punkte mit ihr einigen, Supranaturalismus einfacher seyn könne. Alles Leben, Selbstbewußtseyn, Freiheit ist wesentlich Proceß, Vermittlung unterschiedner Momente zu einer concreten Einheit, in welcher diese Momente aufgehoben sind. Das bloße Seyn, die Unmittelbarkeit (abstracte Einfachheit) ist todt. Werden, Bewegung ist die Voraussetzung und nothwendige Form für alles Lebendige. Der Pantheismus steht also der wahren Erkenntniß Gottes viel näher, als der ihn so feindlich bekämpfende Supranaturalismus. Wenn letzterer von einer Bewegung Gottes spricht, so meint er entweder nur die Bewegung ad extra, d. h. die Schöpfung und Erhaltung der Welt, oder falls von der Bewegung ad intra die Rede ist, nur das Denken und Wollen als Accidens an dem (auch ohne dieses Accidens als bestehend vorgestellten) Wesen, oder der Substanz Gottes. Gegen solche abstracte Vorstellung

wird der Pantheismus mit Recht behaupten, daß sie das Wesen Gottes unter das des menschlichen Geistes, ja unter das des bloß organischen Naturgebildes degradire; denn fragt man, wodurch sich das Letztere, als Lebendiges, von der todten Materie unterscheidet, so ist es ja eben die Bewegung, der Proceß, wodurch die verschiednen Momente (Glieder) des Organismus in Eins gesetzt werden. Der Pantheismus fehlt also nicht darin, daß er die Selbstvermittlung durch unterschiedne Momente hindurch für das Leben und Selbstbewußtseyn Gottes als nothwendig fordert, sondern nur dadurch, daß er als das eine Moment dieser Selbstvermittlung die äußerliche Natur und den endlichen Geist nimmt, während ja eben der Begriff des absoluten Geistes dies in sich schließt, daß er sich in sich, ohne außer sich zu gerathen, vermittelt, d. h. daß er sein Leben, Selbstbewußtseyn und Freiheit nicht bloß aus sich und durch sich (so daß das Durch das Setzende bezeichnet) sondern auch in sich und durch sich (so daß das Durch das Gesetzte bezeichnet) habe.

§. 77.

Logisch-metaphysisch bestimmt sich diese Schwierigkeit näher dahin, daß mit Recht bemerkt wird, was nicht nur zugestanden, sondern sogar behauptet werden muß, daß eine Unendlichkeit ohne Endlichkeit eine bloße Abstraction sey. Man dürfe das Unendliche und Endliche nicht als festes Jenseits und Diesseits betrachten. So lange man das Unendliche als ein für sich Fertiges denke, aus dem das Endliche gleichsam herauskomme, könne freilich kein Uebergang von Einem zum Andern gefunden werden. Aber schon die Forderung, daß das Unendliche das Schrankenlose seyn solle, könne die Unzulänglichkeit solcher Vorstellungen deutlich machen. Denn

wenn das Endliche Etwas neben und außer dem Unendlichen sey, und beides sich gegenseitig negire (ausschließe), so habe ja das Unendliche das Endliche als seine Schranke sich gegenüber. Daraus folge, daß Gott, der Unendliche, nicht ohne Endliches, d. h. die Welt gedacht werden könne, daß also die Welt mit Gott zugleich gesetzt, d. h. ewig sey.

§. 78.

Bei dieser Schwierigkeit kommt das christliche Dogma von Gott als dem Dreieinigen zu Hülfe. Dies Dogma weist nämlich auf den Unterschied zwischen dem Begriff der Endlichkeit, Schranke, überhaupt und dem der bestimmten, in Zeit und Raum erscheinenen Welt hin. Beide Begriffe aber wurden in der obigen Exposition ohne Weiteres, fälschlich, identificirt. Daß in Gott, wenn er der wahrhaft Unendliche seyn soll, das Moment der Endlichkeit, Schranke, Unterschied überhaupt gedacht werden muß, ist gewiß, und dies lehrt auch das Dogma von Gott dem Dreieinigen, denn in seinem einigen Wesen ist doch der Unterschied der drei Personen: der Sohn ist nicht der Vater, der Geist weder der Vater noch der Sohn. Aber dieser Unterschied, diese Schranke ist eben so sehr verschwindend, unendlich aufgehoben: Vater, Sohn und Geist sind Ein Gott. Gott würde also allerdings kein Bewußtseyn haben, wenn er nicht perennirend sich von sich selber unterschiede, aber diesen Unterschied auch eben so perennirend wieder aufhöbe. Dieses Setzen des Unterschiedes ist die ewige Zeugung des Sohnes, das Aufheben der Ausgang des Geistes vom Vater und Sohne und die durch diesen Ausgang vermittelte Einheit Beider. Diese Zeugung aber und jene Aufhebung unterscheidet die christliche Lehre auf das Bestimmteste von der Schöpfung und

Heiligung der endlichen, in Zeit und Raum erscheinenden Welt (s. weiter unten §§. 83 u. 84.).

§. 79.

Dieser immanente Proceß Gottes muß die Verwirklichung seines Lebens, seines Selbstbewußtseyns und seiner Freiheit seyn. 1) Sein Leben ist dadurch bedingt, daß er eine Natur (φύσις) hat, d. h. daß sein Wesen überhaupt eine perennirende Ineinsbildung unterschiedener, sich durchdringender Momente ist. 2) Sein Selbstbewußtseyn ist dadurch bedingt, daß er innerhalb dieser Natur oder Substanz sich als den Setzenden (oder als Subject) von sich als dem Gesetzten (Object) ewig unterscheidet. 3) Seine Freiheit ist dadurch bedingt, daß er diesen Unterschied aber auch eben so ewig wieder aufhebt.

Anm. 1. Die abstracte Ansicht vom Wesen Gottes setzt dies dadurch zum bloßen todten Seyn herab, daß sie Gott als naturlos, d. h. nicht als organische Totalität unterschiedener, in einander übergehender, Bestimmungen faßt. Sie steht dadurch mit der Schrift (welche von einer θεία φύσις 2 Petr. 1, 4. spricht, und deren vielfache sogenannte Anthropomorphismen ihrer Realität nach nur aus dem Begriff der Natur Gottes erklärt werden können), so wie mit der Kirchenlehre in vollkommenem Widerspruch.

Anm. 2. Daß das Wesen des Selbstbewußtseyns, das Ich, auf der Unterscheidung und Beziehung seiner selbst als Subject und seiner selbst als Object beruht, leuchtet schon aus dem menschlichen Selbstbewußtseyn ein. Es müssen also in Gott, wenn er selbstbewußt seyn soll, zunächst ebenfalls die beiden Momente des Setzenden und Gesetzten seyn. Dies geben Alle, auch Diejenigen zu, die weit

entfernt ſind eine Dreieinigkeit im kirchlichen Sinne anzunehmen; ſie behaupten aber, daß mit dieſem Zugeſtändniß noch keineswegs das Zugeſtändniß eben dieſer kirchlichen Dreieinigkeit, d. h. einer ſolchen, in welcher jene Momente als Hypoſtaſen gedacht werden, nothwendig verbunden ſey. Den Beweis hiervon liefere eben das menſchliche Selbſtbewußtſeyn, denn innerhalb deſſelben komme doch dadurch, daß der Menſch ſich als Denkenden und Gedachten unterſcheide und den Unterſchied eben ſo fortwährend wieder aufhebe, noch gar keine Trias von Perſonen zu Stande, ſondern die Unterſcheidung und deren Aufhebung ſey nur ideal und das Weſen des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns bleibe vielmehr abſolut einfach. — Dieſen Einwurf ſucht man nun gewöhnlich dadurch zu beſeitigen, daß man ſagt, der Menſch als endliches Weſen könne dadurch, daß er etwas denke, noch nichts ſchaffen; denke er daher ſich, ſo bleibe das nur ein ſubjectiver Gedanke, der, weil ihm die Objectivität fehle, auch ſofort in Nichts verſchwinde; dagegen die Gedanken Gottes als des abſoluten Geiſtes ſeyen ſchöpferiſch; denke ſich nun Gott ſelber, ſo trete auch dieſer Gedanke ſofort als objectiver aus ihm heraus, und dieſes ſey eben der Sohn Gottes. — Dieſes Raiſonnement und dieſe Vertheidigung der Dreieinigkeit klingt nun zwar ſehr gründlich, iſt aber im höchſten Grade oberflächlich. Denn 1) iſt es eine ungegründete Vorausſetzung, daß Gott, wenn er etwas denke, eo ipso auch ſchaffe, denn ſonſt würde er, wenn er das Unvollkommne und Böſe denkt, dann auch dieſes ſchaffen. 2) Iſt dieſem Raiſonnement zufolge der Vater ſchon ein in ſich vollendetes, ſelbſtbewußtes Weſen, wenn er den Sohn denkt und aus ſich hervorgehn läßt; oder mit andern Worten, das prius für den Sohn iſt der, ſchon ſelbſtbewußte, Vater. Der Gedanke, durch welchen

der Vater den Sohn denkt, ſinkt mithin zum bloßen Accidens herab, weshalb denn dieſe Anſicht weit von der Kirchenlehre, wie ſich weiter unten ergeben wird, entfernt, und höchſtens arianiſch zu nennen iſt. 3) Da jener Gedanke nur Accidens iſt, ſo iſt gar nicht abzuſehn, warum Gott nur Einen Sohn zeugt oder ſchafft, vielmehr müßte man conſequent ſagen, daß, ſo oft Gott ſich ſelber denkt, dieſer Gedanke ſich realiſire, und mithin, daß eine Unendlichkeit von Söhnen entſtehen müſſe. — Der Hauptirrthum in dieſer Anſicht, durch deſſen Hebung erſt der wahre Weg zur Einſicht in die Kirchenlehre gebahnt wird, iſt der, daß ſie ſelbſt auf einer Abſtraction beruht, und den Einwürfen (ſ. oben), die ſie widerlegen will, Abſtractionen zugibt, die ſie gleich von vorn herein abſchneiden ſollte. Der Begriff des Selbſtbewußtſeyns nämlich, der ſowol bei den obigen Einwürfen als bei der beabſichtigten, aber mißglückten Widerlegung derſelben zum Grunde gelegt wird, zeigt ſich dadurch als abſtract, daß er bei der bloßen Möglichkeit (Potentialität) des Selbſtbewußtſeyns ſtehen bleibt, nicht aber bis zu deſſen Wirklichkeit (Actualität) fortgeht. Um dies zu beweiſen, brauchen wir nur auf dasjenige näher einzugehn, was ſowol der Einwurf gegen die menſchliche Trinität als deſſen obige Widerlegung vom menſchlichen Selbſtbewußtſeyn ausſagen. In letzterem ſoll es nämlich nicht zu einem realen Unterſchied des Objects vom Subject kommen; dagegen iſt aber zu ſagen: ſo lange es nicht dazu kommt, ſo lange iſt auch das menſchliche Selbſtbewußtſeyn noch nicht wirklich; wirklich wird es erſt, wenn es concret wird, d. h. wenn das Ich ſich nach Außen hin mit dem Nicht-Ich (der objectiven Welt) in weſentliche Continuität ſetzt, was durch das Erkennen und Handeln geſchieht. Das neugeborne Kind, welches noch weder er-

kennt noch handelt, d. h. für welches die objective Welt, und welches für die objective Welt noch nicht ist, ist nur noch potentielles Selbstbewußtseyn (reine Punktualität), wirklich wird es erst, wenn es anfängt zu erkennen und zu handeln, d. h. die Aeußerlichkeit verinnerlicht und die Innerlichkeit veräußert, sich in die Außenwelt hineinbildet und den Objecten den Stempel seiner Subjectivität aufdrückt. Damit das Ich concretes Selbstbewußtseyn werde, bedarf es des Nicht-Ichs, der Außenwelt; zur Person wird der Mensch erst dadurch, daß er mit andern Menschen in eine lebendige Continuität tritt, und mit ihnen, als einer Totalität von Personen, einen geistigen Organismus, eine sittliche Idee (Familie, Staat) realisirt. Man sieht leicht, was hieraus für das Selbstbewußtseyn Gottes folgt. Soll dieses concret seyn, so muß für Gott ein Analogon dessen da seyn, was für das menschliche Ich das Nicht-Ich, die Außenwelt ist. Dies macht der Pantheismus geltend und hier leuchtet erst recht deutlich ein, wie großes Uebergewicht sein System über das des abstracten Supranaturalismus hat. Allein er fehlt, wie schon §. 75. gezeigt ist, darin, daß er die Welt zu diesem Analogon macht. Der absolute Geist aber kann dieses nur in sich haben, d. h. er muß selbst sich selbst zu diesem Objecte, an und in welchem er Selbstbewußtseyn gewinnt, machen, ohne durch diesen Proceß der Objectivirung aus seinem Wesen herauszutreten. Gott kann also gar nicht als concret selbstbewußt gedacht werden, wenn er sich nicht in seinem Wesen (οὐσία) als Setzenden und Gesetzten, als Subject und Object auf analoge Weise unterscheidet, wie der endliche Geist, um concretes Selbstbewußtseyn zu werden, sich als reines noch unbestimmtes Ich von sich als bestimmtem, erfülltem Ich unterscheidet;

nur daß dem endlichen Geiſte zur Vermittlung dieſer Concretion die Außenwelt als gegebene, vorausgeſetzte vorliegt, Gott, der abſolute Geiſt, dagegen die Vorausſetzung für dieſe Concretion in den Beſtimmtheiten oder Momenten ſeines Weſens hat, welche Momente in ihrer lebendigen Totalität eben die Natur (φύσις) Gottes ausmachen (ſ. Anm. 1.). Dieſe Selbſtvermittlung des Bewußtſeyns Gottes nennt nun die Kirchenlehre ſeine ewige Selbſtzeugung, und die Unterſchiede, in die ſein Weſen bei dieſer Selbſtvermittlung eingeht, die Hypoſtaſen deſſelben. Ὑπόστασις erklären die alten orthodoxen Kirchenlehrer (ſ. bei Petav. Dogmat. theol. Ed. Antw. 1700. Tom. II. de trin. p. 224. 222.) durch τρόπος ὑπάρξεως oder modus existendi. Bei den Lateinern ſtabilirte ſich endlich, nachdem man lange geſchwankt (daſ. p. 195. 196.) und ὑπόστασις oft auf eine leicht mißzudeutende Weiſe mit substantia wiedergegeben hatte, der Sprachgebrauch ſo, daß man ὑπόστασις, wofür auch bei den Griechen ſchon früh (daſ. p. 190. 216.) πρόσωπον vorgekommen war, durch persona überſetzte. Dies letztere Wort iſt es nun eigentlich, welches dem Verſtändniß der Lehre von der Trinität meiſtens ſo große Schwierigkeiten in den Weg gelegt hat, daß man ſchon von der früheſten Zeit her, am häufigſten aber ſeit dem letzten Jahrhundert, jene Lehre entweder als abſolutes Myſterium bezeichnete und beibehielt (in welchem Falle ſie für den Menſchen gar keinen Werth hätte), oder aber ganz aufgab. Um aber der Kirchenlehre nicht Unrecht zu thun, und auf das Verſtändniß derſelben nicht abſolut zu verzichten, muß man wohl im Auge haben, daß ſie nirgends das Wort persona, wenn ſie eine Mehrheit von Perſonen im göttlichen Weſen behauptet, im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches nimmt, welchem

zufolge es identisch mit Selbstbewußtseyn ist. Denn sie würde sich sehr sträuben, wenn man ihr aufbürdete, sie behaupte, daß Gott drei verschiedne Selbstbewußtseyn habe. Diese Auffassung des Begriffes Person liegt nicht einmal der seit Boethius gewöhnlichen Definition: naturae rationabilis individua substantia zu Grunde, denn substantia ist hier eben wörtliche Uebersetzung des griechischen ὑπόστασις. Vielmehr ist nach der Kirchenlehre der Begriff persona ganz mit dem eben entwickelten Begriff der ὑπόστασις identisch, d. h. eines für das göttliche Wesen, wenn es als selbstbewußt gedacht werden soll, nothwendigen, nicht zufälligen τρόπος ὑπάρξεως. Deshalb gibt auch Augustin zu, daß der Ausdruck persona nur der relativ angemessenste sey (de Trin. 7, 4.): Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum. Quum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet de domino creatore suo, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in summa aequalitate ulla diversitas. Rursus, non esse tria quaedam, non poterat dicere quod Sabellius quia dixit in haeresin lapsus est. Quaesivit quid tria diceret, et dixit substantias (d. h. hier = ὑποστάσεις) sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem (d. h. abstracte Einfachheit) noluit. Der Hauptkampf der Kirche gegen die Häresien ging nur immer dahin, daß die Hypostasen nicht als etwas Accidentelles, d. h. als Etwas, ohne das Gott Gott seyn würde, vorgestellt, sondern daß sie für das Wesen Gottes nothwendig erachtet würden. Daher bezeichnete sie zuerst den Sabellianismus als häretisch,

denn denselben zufolge sind die Hypostasen nur Erscheinungsformen des in sich einfachen Wesens Gottes nach Außen hin, für die Welt (*τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ* [oder *τῇ ὑποστάσει*] *ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον* [oder *μετασχηματιζόμενον*, oder *προσωποποιούμενον*], *νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι*. Basil. Epist. 210. coll. 214 et 235. Vgl. mehrere Stellen bei Neander K. G. I, 679. 680. und Gieseler K. G. I, 241). Die *ὑπόστασις* oder das *πρόσωπον* sinkt also zur bloßen Maske herab. Eine nicht viel bessere Auffassung war die des Arius, denn er wollte auch einen schon von Ewigkeit her, ohne den Sohn selbstbewußten und vollendeten Vater (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*), durch welche Erklärung denn die Zeugung des Sohnes zu etwas Accidentellem herabsank und aller speculative Gehalt aus der Trinitätslehre herausgebracht ward. Gegen diese oberflächliche Auffassung machte Athanasius (Or. c. Ar. 2. 3. 4.) geltend, daß der Vater den Sohn nicht *ἐκ βουλήσεως* zeuge, d. h. nicht so daß der Zeugung bewußter Wille vorhergehe, sondern *φύσει*, d. h. nach den Gesetzen seines Wesens, ohne deren Erfüllung er nicht selbstbewußter Geist wäre. Darum heißt der Sohn auch der *λόγος*, die *σοφία* des Vaters: das Wort ist in seiner tiefsten und ursprünglichen Bedeutung der sich selbst objectiv gewordne Gedanke, nicht etwa nur Mittel der Mittheilung an Andere.

Anm. 3. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht bloß Diremtion in das subjective und objective Moment, sondern auch zugleich (uno actu) die Ineinssetzung beider, die Aufhebung des Unterschiedes. Diese Einheit beider Momente in Gott nennt die Kirchenlehre den Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht, d. h. sich in beiden Momenten ver-

mittelt. Bei dieſer Vermittlung iſt wohl feſtzuhalten, daß ſie nicht etwa der Zeit nach den beiden erſten Momenten ſuccedirt. Unterſcheiden und Beziehen können gar nicht das eine ohne das andere gedacht werden, ſondern ſind ungetrennt (ἀδιαιρέτως) mit einander. Ich kann mich nicht von mir unterſcheiden, ohne mich zugleich wieder auf mich zu beziehn und den Unterſchied aufzuheben. So iſt es beim menſchlichen Selbſtbewußtſeyn, und muß es, eben weil dies im Begriffe des Selbſtbewußtſeyns liegt, auch beim göttlichen ſeyn. Sehr treffend ſagt in dieſer Beziehung Fr. v. Baader (Geſamm. Schr. 1. S. 307.): „Die gewöhnlichen neuern Expoſitionen des Vaters ſind darum begrifflos, weil ſie, die Simultaneität der drei Perſonen nicht erfaſſend, letztere ſucceſſiv in ihrer Vorſtellung auseinander fallen und ſomit den Sohn aus dem bereits für und fertigen Vater, ſo wie aus dieſen Beiden als für und fertigen den Geiſt entſtehen laſſen.“ Nun kann hier wieder dieſelbe Abſtraction eintreten, die wir oben (Anm. 2) eintreten ſahen, daß man nämlich ſagt, durch die Ineinsſetzung komme noch immer keine dritte Hypoſtaſe in Gott zu Stande, ſo wenig wie die Einheit des Subjects und Objects im menſchlichen Selbſtbewußtſeyn etwas Andres als eine bloß ideelle ſey. [Sie beſtehe nämlich nur darin, daß der im Weſen des menſchlichen Geiſtes geſetzte Unterſchied, Subject und Object, auch wieder in dieſem Weſen als ſeiner negativen Einheit aufgehoben werde.] Auf dieſen Einwurf iſt zu antworten, daß er wieder nur beim abſtracten Ich, bei der reinen Potentialität des Selbſtbewußtſeyns ſtehen bleibt. [Ich, ſo lange es, noch in ſich verſchloſſen, nicht durch Erkenntniß und That ſich mit der objectiven Welt vermittelt hat, iſt freilich in ſich nur negativ weſensein, nicht durch eine höhere Hypoſtaſe.]

Dieſes iſt, wie wir oben beim neugebornen Kinde ſahen, noch nicht real in die ſubjective und objective Seite dirimirt [es iſt nur noch die unendliche Möglichkeit der Diremtion]; dies wird es erſt durch Erkennen und ſittliches Handeln, wodurch es mit der Außenwelt in Continuität tritt. Eben ſo wenig aber als es vor dieſem Erkennen und Handeln real dirimirt iſt, eben ſo wenig iſt es vor demſelben concrete Einheit. Dieſe wird es erſt, wenn es durch Erkennen und Handeln als lebendiges Glied in den ſittlichen Organismus der Menſchheit eintritt, wenn es Glied der Familie, des Staates, der Kirche wird. Der Menſch wird zum concreten Ich alſo erſt, wenn er ſein abſtractes Ich aufgiebt. Dies iſt die große Wahrheit, welche der Pantheismus ausſpricht, wenn er ſagt, der endliche Geiſt habe ſein wahres Seyn, ſeine Freiheit erſt im unendlichen Geiſte, welcher die lebendige Mitte zwiſchen dem abſtract ſubjectiven und abſtract objectiven Moment ausmache. Das Analogon deſſen alſo, was für das menſchliche Selbſtbewußtſeyn nach pantheiſtiſchem Standpunkt der unendliche Geiſt, oder der Gott des Pantheismus iſt, in dem es ſich erſt wahrhaft concret weiß, muß für das göttliche Selbſtbewußtſeyn nach theiſtiſchem oder chriſtlichem Standpunkt, da hier Gott als der abſolute Geiſt ſich nicht durch etwas Anderes als er ſelbſt vermitteln kann, die dritte Hypoſtaſe oder der heilige Geiſt ſeyn, welcher für die Diremtion des göttlichen Weſens in die beiden erſten Hypoſtaſen die concrete Einheit bildet, weshalb er denn auch die Liebe des Vaters und Sohnes genannt wird. Dieſe Hypoſtaſen ſind aber im Weſen Eins, durchdringen ſich (daher die περιχώρησις oder circuminsessio der Kirchenlehre, d. i. intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia) und ſind nur die we-

sentlichen Momente (τρόποι ὑπάρξεως) des immanenten Processes, durch welchen Gott sein Leben, sein Selbstbewußtseyn und seine Freiheit vermittelt.

§. 80.

Die Freiheit Gottes, welche Bestimmung ihm als Geist zukommt und die höchste seines Wesens ist, besteht näher darin, daß seine Selbsterzeugung 1) Act der absoluten Selbstbestimmung, der reinen Spontaneität ist: Gott ist, was er ist, aus sich und durch sich, hat seine Voraussetzung nicht in etwas Anderem als er selbst, sondern in sich. Dies ist das erste Moment der Freiheit. Faßt man dies in Abstraction von dem, ihm gegenüberstehenden, gleich zu erwähnenden zweiten Moment, so führt es auf den Begriff des eigentlichen arbitrium, der reinen Indifferenz, der Möglichkeit der Wahl zwischen Thun und Nicht-Thun (arbitrium contradictionis), So- und Anders-Thun (arbitrium contrarietatis), denn was sich nur aus sich selber bestimmt, hat die Möglichkeit des Nicht-so-bestimmens, aber freilich als aufgehobene, negirte, an sich. Dies arbitrium macht nach der gewöhnlichen Ansicht das Wesen der Freiheit aus; es ist aber, dem so eben Bemerkten zufolge, in der actuellen Selbstbestimmung, in der concreten Entscheidung für ein Bestimmtes, aufgehoben und zur bloßen Potentialität herabgesetzt; denn entscheide ich mich für ein Bestimmtes, so negire ich hiermit dessen Gegentheil. Da nun in Gott die Unbestimmtheit (Indifferenz), die bloße Möglichkeit der Zeugung des Sohnes (der Vater), der Actualität der Zeugung (dem Sohne) nicht der Zeit nach vorausgeht, so leuchtet ein, daß jenes erste Moment der Freiheit, welches abstract gefaßt das arbitrium ist, in Gott ewig negirt und mit seinem Gegentheile,

2) der Nothwendigkeit, in Eins gesetzt ist. Gott

muß, um Gott zu seyn, ewig sich selber erzeugen, er gehorcht aber in der Selbsterzeugung nicht einem fremden von Außen ihm gegebnen Gesetze, sondern seinen eignen immanenten Gesetzen. Dies ist der Sinn der in neuerer Zeit (seit Schelling) gegen die abstracte Vorstellung von der Freiheit, nach welcher sie nur arbitrium, Willkühr, ist, so oft ausgesprochnen Behauptung, daß die wahre Freiheit mit der Nothwendigkeit Eins sey. [Dies stimmt mit der von Spinoza gegebnen Definition von Freiheit überein Eth. I. Def. 7.: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.]

Anm. Der zuletzt erwähnte Ausspruch kann noch deutlicher so gefaßt werden: die concrete actuelle Freiheit ist die Einheit zweier Extreme, nämlich der abstracten Freiheit oder Willkühr und der abstracten Nothwendigkeit, d. h. derjenigen Bestimmtheit (determinatio) eines Seyenden, welche nicht aus bewußter Spontaneität hervorgegangen, sondern ihm von einem Andern gegeben ist. (So ist die Natur dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen, weil dieser Stein, diese Pflanze, dieses Thier dieses Bestimmte nicht durch sich selbst sind.) Es ist eine gleiche Blasphemie, die Freiheit Gottes in das eine oder das andere Extrem zu setzen. Gott handelt weder willkührlich, d. h. vom Gesetz losgebunden nach zufälligen Bestimmungsgründen, noch abstract nothwendig, d. h. so daß die Entscheidung seines Willens das Gegentheil nicht einmal potentiell (oder nach logischem Ausdruck: aufgehoben) an sich hätte. Gegen beide Mißverständnisse eifert auf wahrhaft speculative Weise Athanasius, wenn er einerseits (s. §. 79. Anm. 2) behauptet,

Gott zeuge den Sohn μὴ ἐκ βουλήσεως ſondern φύσει, andrerſeits aber auch nicht zugibt, daß er ihn ἀβουλήτως und ἀθελήτως, d. h. ſo zeuge, daß bewußtloſe Nothwendigkeit der Grund der Zeugung ſey (Orat. 2. contr. Arian. p. 300. bei Petav. II. 343): ἆρ' οὖν, ἐπεὶ φύσει καὶ μὴ ἐκ βουλήσεώς ἐστιν ὁ υἱὸς, ἤδη καὶ ἀθέλητός ἐστι τῷ πατρὶ, καὶ μὴ βουλομένου τοῦ πατρός ἐστιν ὁ υἱός; σκεπτέον· ὡς γὰρ τοῦ εἶναι ἀγαθὸς ἐκ βουλήσεως μὲν οὐκ ἤρξατο, οὐ μὴν ἀβουλήτως καὶ ἀθελήτως ἐστὶν ἀγαθός· ὃ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελητὸν αὐτῷ· οὕτω καὶ τὸ εἶναι τὸν υἱὸν, εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ' (tamen) οὐκ ἀθέλητον οὐδὲ παρὰ γνώμην ἐστὶν αὐτῷ [ὥσπερ γὰρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστιν θελητὴς, οὕτω καὶ ὁ υἱὸς ἴδιος ὢν τῆς αὐτοῦ οὐσίας, οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ].

§. 81.

In dieſer Freiheit beſteht die Seligkeit Gottes. Denn der Begriff der Seligkeit iſt nicht erſchöpft durch die negative Beſtimmung der höchſten Bedürfnißloſigkeit (das Todte iſt auch bedürfnißlos), ſondern wird es erſt durch die poſitive des geſetzten, aber ewig beſriedigten Bedürfniſſes. Geſetzt iſt aber das Bedürfniß durch den oben als nothwendig erkannten Gegenſatz von Gott Vater und Gott Sohn (deus pater und deus filius); dieſes iſt der tiefſte und ſchroffſte Gegenſatz, der gedacht werden kann, denn er iſt ein realer Gegenſatz im Weſen Gottes: real, weil er nicht, wie der Sabellianismus will, nur Erſcheinungsform, nach Außen hin angenommene Maske, ſondern hypoſtatiſch iſt, und allerdings, wenn er unaufgelöſt bliebe, zu zwei ſich gegenüberſtehenden Göttern führte, welcher letztere Dualismus übrigens immer noch auf einem wahreren, weit concreteren, Begriffe beruhen

würde, als der abſtracte Unitarismus, der nur ein abſolut einfaches und unperſönliches Weſen als Gott denkt. Je tiefer alſo der Gegenſatz im Weſen Gottes, wenn man von ſeiner Aufhebung abſtrahirt, iſt, deſto höher iſt die Seligkeit Gottes durch dieſe Aufhebung.

§. 82.

Dieſe Seligkeit aber, die er aus ſich, durch ſich und in ſich hat, will Gott nicht nur für ſich haben, ſondern er beſchließt von Ewigkeit her, ſie für Anderes, für ſein Nicht-Ich zu haben, d. h. eine Welt zu ſchaffen. Der Grund für dieſen Rathſchluß kann, da Gott ſein Selbſtbewußtſeyn und ſeine Freiheit durch ſich ſelbſt in der Trinität vermittelt, kein metaphyſiſcher, d. h. kein das Seyn Gottes bedingender, ſondern es muß ein ethiſcher, d. h. ein (umgekehrt) durch ſein in ſich vollendetes Seyn, ſein Selbſtbewußtſeyn und ſeine Freiheit bedingter ſeyn. Nur in den letzteren Beſtimmungen (vgl. J. H. Pabſt, der Menſch und ſeine Geſchichte. Wien 1830. und andere Schriften, die aus der Güntherſchen Philoſophie herausgegangen ſind) liegt der Unterſchied des chriſtlichen Theismus vom Pantheismus.

§. 83.

Dem Pantheismus zufolge iſt die Schöpfung der Welt Moment des Selbſtvermittlungsproceſſes Gottes, und ſomit die Schöpfung der Welt actu gleich ewig mit Gott. Der Theismus will nicht etwa dadurch ſich von ihm unterſcheiden, daß er behauptet, Gott ſey minder weſentlich der Welt gegenwärtig (daß er die Immanenz Gottes in der Welt leugnet), oder daß er den Rathſchluß Gottes zur Weltſchöpfung erſt zu einer beſtimmten Zeit in Gott eintreten läßt; ſondern er unterſcheidet die Welt als Erſcheinung von ihr als Weſen.

Dieſes Weſen aber, deſſen Erſcheinung die Welt iſt, iſt der Wille oder Entſchluß Gottes zur Schöpfung, die Schöpfung idealiter genommen, oder die Schöpfung potentiâ. Dieſe iſt allerdings gleich ewig mit Gott oder von Ewigkeit her in Gott, wie mit klaren Worten die Schrift lehrt: 1 Cor. 2, 7: ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων. — Epheſ. 1, 4: ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου. — 2 Tim. 1, 9: θεοῦ τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ . . . κατὰ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων. — 1 Petr. 1, 20: (Χριστοῦ) προεγνωσμένου (zur Erlöſung auserſehen) πρὸ καταβολῆς κόσμου. — Wenn in dieſen Stellen Gott explicite Beſchlüſſe zum Heil der Welt beigelegt werden vor ihrer Erſchaffung, ſo folgt von ſelbſt, daß der Beſchluß zur Erſchaffung der Welt eben ſo ewig ſeyn muß.

§. 84.

Dagegen die Schöpfung der Welt quoad actum iſt nicht mit Gott gleich ewig. Deswegen aber muß nicht geſagt werden, daß ihr eine Zeit vorausgehe, in der Gott ohne Welt geweſen wäre, denn Zeit und Raum ſind nur der abſtracte Ausdruck von Beſtimmungen, in denen und mit denen die Erſcheinung aus dem Weſen hervorgeht; ſie ſind daher nicht außer oder vor der Erſcheinung, ſondern nur mit ihr. In Betreff der Zeit der Schöpfung ſagt daher Auguſtin (de civ. Dei 11, 6.) ſehr richtig: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore, und unter den Neueren Colov. 3, 901: tempus creationis coeptae nullum est, sed in principio temporis coepit creatio. Die Frage demnach, ob die Welt ewig, wenn dieſelbe ſo viel bedeuten ſoll: ob alle Zeit eine Welt geweſen, oder ob eine

Zeit geweſen, in der noch keine Welt war, trägt ihre Löſung in ſich ſelber, denn die letztere Annahme würde eine Zeit vor der Zeit ſetzen, alſo einen abſoluten Widerſpruch enthalten.

§. 85.

Obgleich aber ſo der Unterſchied zwiſchen der ewigen Zeugung des Sohnes und der zeitlichen Schöpfung der Welt feſtgeſetzt und anerkannt iſt, ſo iſt doch auch wieder der innere Zuſammenhang beider actus anzuerkennen. Die Vermittlung dieſes Zuſammenhanges iſt in dem Ausſpruch gegeben, daß Gott im Sohne die Welt von ihrer Erſchaffung von Ewigkeit her geliebt hat (vgl. Eph. 1, 4—6). Der Sohn alſo ſteht, ſelbſt vor Erſchaffung der Welt, in einem weſentlichen Verhältniß zu der zu ſchaffenden Welt, und daher folgt es denn, daß Gott auch in ihm und durch ihn die Welt wirklich, zeitlich, geſchaffen hat (vgl. beſonders den Anfang des Ev. Joh.). Man kann daher in dieſer Beziehung den Sohn metaphyſiſch das innenweltliche Princip in Gott nennen, den Vater aber, als den ſich von dem Gezeugten unterſcheidenden Zeugenden oder den Urgrund, das außerweltliche Princip. Da aber der Geiſt die ewige Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen Vater und Sohn iſt (§. 78.), ſo wird er auch dasjenige Princip in Gott ſeyn, durch welches die endliche Welt zu Gott zurückgeführt oder geheiligt wird, das überweltliche Princip.

§. 86.

Das wahre Verhältniß demnach, in welchem die Weltſchöpfung zu Gott zu faſſen iſt, iſt dieſes, daß ſie derjenige Act Gottes ſey, durch den er dieſelbe Liebe, nach welcher er nicht bloß für ſich ſeyn will, ſondern von Ewigkeit her den Sohn zeugt, äußerlich in Raum und Zeit darſtellt, d. h.

offenbart. So verschwindet aller Pantheismus; denn der Grundirrthum alles, selbst des geistigsten Pantheismus besteht darin, daß er das Verhältniß von Gott und Welt als ein unmittelbares faßt, daß also das Daseyn der Welt ihm zufolge die erste unmittelbare Negation Gottes und somit Bedingung seines Bewußtseyns ist, da das letztere sich durch die Negation seiner ersten Negation vermittelt. Dahingegen ist dem christlichen Gottesbegriffe zufolge das Daseyn der Welt ein durch den Sohn vermitteltes (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο), die Negation, das Andere Gottes ist nicht die Welt, sondern der Sohn, deßhalb ist Gott schon in und durch die Zeugung des Sohnes Bewußtseyn und ist dreifache Persönlichkeit von aller Ewigkeit her und vor Erschaffung der Welt. Dem Pantheismus zufolge ist das Verhältniß der Welt und Gottes bloß durch die Reflexionsbestimmung der Erscheinung und des Wesens oder auch der Accidenz und Substanz erschöpft, so daß für den Pantheismus der spinozistische Satz folgt: Alles folgt mit Nothwendigkeit aus der Natur Gottes. Dahingegen ist dem Christenthum zufolge die Welt Offenbarung Gottes, d. h. zwar auch wesenhafte Erscheinung, aber nicht unmittelbare, sondern von ihm selbst mit Bewußtseyn und Freiheit gesetzte äußere Darstellung seiner göttlichen Idee, seiner Weisheit und Liebe.

§. 87.

Vom Christenthume ist daher alle Vorstellung einer Emanation der Welt aus Gott ausgeschlossen; Emanation ist nur die Zeugung des Sohnes, diese ist aber ein in Gott innerlich bleibender Act, also eben so sehr immanent. Nur sie integrirt die Substanz Gottes und bedingt sein Bewußtseyn, und wenn gleich (vgl. §. 83.) die Idee der Weltschöpfung mit ihr zugleich zu setzen und also gleich ewig ist,

ſo iſt doch die Verwirklichung dieſer Idee, die Schöpfung in Zeit und Raum, durch die Weisheit Gottes bedingt, und hängt alſo von dieſer Schöpfung das Bewußtſeyn Gottes ſo wenig ab, daß vielmehr umgekehrt zu ſagen iſt, die Schöpfung hänge von letzterem ab.

§. 88.

Die Schöpfung der Welt durch den alleinigen Willen Gottes wird näher durch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts, d. h. aus Nichts, was außer Gott geweſen wäre, beſtimmt. Dieſe Lehre iſt der Behauptung von der Ewigkeit der, freilich noch ungeformten, Materie, der ὕλη ἄμορφος, des Chaos, des nihil privativum, welcher zufolge Gott bloßer Demiurg wäre, entgegengeſetzt. Dieſer Behauptung liegt die abſtracte Trennung von Form und Materie zum Grunde, und ſo ſolle Gott der Materie nur die beſtimmte Form gegeben haben. Allein dieſe Abſtraction hebt ſich ſelber auf, denn die abſolute Formloſigkeit würde nichts ſeyn, als die continuirliche Einheit der Materie, alſo doch ſelbſt wieder eine Formbeſtimmung haben: formloſe Materie iſt ein Unding (vgl. Hegel Religphil. 2, S. 453. nebſt den daſelbſt angeführten Stellen der Encycl., auch Logik 2, S. 241.). Der richtige Sinn der Lehre von der Schöpfung aus Nichts iſt daher, daß die Welt (τὰ βλεπόμενα) durch Gottes freien Willen (ῥήματι θεοῦ), nicht aus etwas ſchon Vorhandenem (μὴ ἐκ φαινομένων) da iſt. Hebr. 11, 3. —

§. 89.

Allem Obigen zufolge wird zwar diejenige pantheiſtiſche Vorſtellung zu entfernen ſeyn, nach welcher Gott der endlichen Welt bedarf, um zum Selbſtbewußtſeyn zu kommen, aber nicht minder wird ſich ſowol die Philoſophie als die

Theologie gegen die neuere abſtract ſupranaturaliſtiſche Anſicht ſträuben, welcher zufolge die Schöpfung nicht ſowol ein freier, als ein willkührlicher Act Gottes iſt, ſo daß die Welt in keinem weſentlichen Verhältniß zu ihm ſteht, d. h. nicht durch ſeinen Willen geſetzte, äußere Darſtellung (Offenbarung) ſeines göttlichen Denkens und Wollens, der göttlichen Idee, iſt. Es wird vielmehr daran zu erinnern ſeyn, daß die Welt, der chriſtlichen Lehre zufolge, die ewige Macht und Gottheit des Schöpfers offenbart (Röm. 1, 20.), und daß wir in ihm leben, weben und ſind (Act. 17, 28., wo die Hinweiſung auf den Vers des Griechiſchen Dichters: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν mehr als ein bloßes Citat iſt, und den inneren Zuſammenhang des heidniſchen und chriſtlichen Gottesbegriffes und die Verklärung des erſteren im letzteren andeutet). Deshalb wird in der älteren Dogmatik mit Recht die Ehre und der Ruhm Gottes (δόξα θεοῦ) als der Zweck der Welt angegeben, und überhaupt ein viel tieferes und innigeres Eingehn in den Proceß der Welt (nicht etwa in den bloß natürlichen, ſondern noch viel mehr in den geiſtigen, in die oeconomia salutis) ſtatuirt, als in der modernen eudämoniſtiſchen Anſicht gewöhnlich geworden iſt, wo man ſich höchſtens zu dem größtmöglichen Wohlſeyn der Creatur als Weltzweck erhebt.

§. 90.

Der Zweck der Weltſchöpfung iſt alſo Offenbarung Gottes, nicht für Gott (denn Gott iſt ſich in ſich durch die Trinität offenbar), ſondern für ein Anderes als Gott. Dieſem Anderen (dem Nicht-Ich Gottes, der Creatur) kann Gott aber nur dadurch offenbar werden, daß es ſelbſt des Weſens Gottes theilhaft wird. Seines Weſens kann aber Gott die Creatur nicht theilhaft machen auf unmittelbare Weiſe,

ſondern nur durch Vermittlung. Denn Gott ſelber iſt nicht unmittelbar, ſondern vermittelt ſich in ſich ſelber in der Trinität. Dieſe weſentliche Vermittlung iſt ſeine Freiheit (§. 80.), nur durch Freiheit alſo kann die Creatur des Weſens Gottes theilhaft werden. Gott kann ſie mithin nicht als eine gleichſam fertige ſchaffen, ſondern wenn ſie frei ſeyn ſoll, kann ſie dies nur dadurch ſeyn, daß ſie ſich ſelber dazu macht. Denn Gott ſelber iſt ja nur dadurch frei, daß er es von Ewigkeit her wird, d. h. ſich in der Trinität ſelbſt zeugt. Eine angeſchaffene, fertige Freiheit iſt daher ein Widerſpruch, der gar nicht gedacht werden kann.

§. 91.

Gott kann alſo die Creatur, wenn ſie mit ihm weſenseins werden ſoll, nur mit der Möglichkeit der Freiheit, d. h. ſo ſchaffen, daß er ihr das erſte Moment der Freiheit, die reine Spontaneität, die abſolute Selbſtbeſtimmung, Auteruſie, mittheilt, damit ſie ſelber dies erſte Moment mit dem zweiten in Eins bilde und ſo ihre Freiheit vollende. Mit andern Worten: die Momente der Freiheit, die in Gott von Ewigkeit in und mit einander ſind (§. 80.) und ſich gegenſeitig durchdringen, können in der Creatur nur nach einander eintreten, d. h. die weſentliche Form für das Werden der Freiheit der Creatur iſt die Zeit (das Nacheinander der Momente).

§. 92.

Das erſte Moment der Freiheit, die reine Selbſtbeſtimmung, Auteruſie, kann in der Creatur, da es noch ohne das zweite iſt, nach §. 80. nur als arbitrium (gewöhnlich ungenau liberum arbitrium genannt), d. h. als abſolute Indifferenz, als die Möglichkeit des Thuns und Nicht-Thuns oder des So- und Anders-Thuns erſcheinen. (Daß dies

noch nicht die wahre Freiheit ist, leuchtet aus dem Frühern ein und brauchte hier kaum erwähnt zu werden, wenn nicht die gewöhnliche Ansicht das arbitrium mit der libertas identificirte.) Der Zustand, in welchem sich der Mensch auf dieser Stufe befand, wird mit Recht der status integritatis genannt, d. h. wörtlich is status, ubi adhuc res integra esset, wo die Freiheit noch erst möglich aber nicht entschieden war, wo also der Mensch weder frei noch unfrei genannt werden konnte.

Anm. Die Kirchenlehre hat dem status integritatis, dem sogenannten Stand der Unschuld im Paradiese, mannigfache positive Bestimmungen zuertheilt, welche ihm seinem Begriffe nach, da er noch nicht die Freiheit selber ist, gar nicht zukommen können. Am weitesten ging hierin die katholische Kirche, welche (wenn auch nicht im Conc. Trid., wo Sess. 5. cap. 1. nur von einer sanctitas et justitia, in qua constitutus fuerat primus homo, die Rede ist, doch im Cat. Rom. I, 2, 19, wo es heißt: tum Deus originalis justitiae admirabile donum addidit) von einer dem Menschen äußerlich von Gott mitgetheilten Gerechtigkeit redet. Dieser mechanischen Vorstellung (mechanisch, weil sie den Menschen ohne dessen Vermittlung gerecht denkt) von einem donum supernaturale und superadditum stellten sich die Reformatoren mit rühmlicher Entschiedenheit entgegen und behaupteten, daß der Mensch vielmehr justitiam originalem oder naturalem gehabt habe, d. h. daß alle Vollkommenheit die er gehabt, ihm anerschaffen und natürlich gewesen sey; aber in der näheren Bestimmung dieser Justitia gingen sie nun selbst wieder zu weit, indem sie das von ihr prädicirten, was nur von der vollendeten Freiheit prädicirt werden

kann. Der Irrthum ruhte vornehmlich auf einem exegetischen Mißverständniß, indem man sich auf Epheſ. 4, 24. bezog, welche Stelle aber offenbar nicht von Adam vor dem Falle, ſondern von dem durch das Chriſtenthum wiedergebornen Menſchen gilt. Der status integritatis iſt, den Andeutungen des §. zufolge, vielmehr zu faſſen als ein Zuſtand der noch unmittelbaren, d. h. nicht durch das Bewußtſeyn des Unterſchiedes, und alſo möglichen Gegenſatzes, hindurchgegangnen Einheit des Menſchen mit Gott. In dieſer Einheit war der Menſch, wie die Natur, an ſich gut zu nennen, doch das Prädicat der wahren vollendeten Freiheit konnte ihm noch nicht zukommen. — Eben ſo wenig als die geiſtige Natur des Menſchen im status integritatis vollendet war, eben ſo wenig konnte es die leibliche ſeyn; wenn daher von einer Unſterblichkeit des Leibes Adams vor dem Falle die Rede iſt, ſo kann nur eine potentielle gemeint ſeyn. Sehr richtig ſagt in dieſer Hinſicht Auguſtin: illud corpus ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam dici poterat, i. e. mortale quia poterat mori, immortale quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas creavit Deus, aliud est autem posse non mori secundum quem modum primus creatus est homo immortalis. Siehe dieſe und mehrere andere Stellen, in denen mit Recht auf den Unterſchied des Leibes Adams und des verklärten Leibes Chriſti und der Auferſtandenen gedrungen wird, bei Petav. III, p. 172.

§. 93.

An ſich alſo war der Menſch im status integritatis gut, wie die Natur. Allein als Geiſt iſt er über der Natur

erhaben und ſoll zu einer tieferen Einheit mit Gott, als die unmittelbare der Natur iſt, gelangen. Dieſe tiefere Einheit iſt durch den bewußten Unterſchied, durch das Für-ſich-ſeyn vermittelt, ohne welches Moment des Für-ſich-ſeyns keine Freiheit wäre. Jene unmittelbare Einheit des Menſchen mußte alſo, damit der Menſch zur vollendeten Freiheit gelange, zur vermittelten werden, d. h. das erſte Moment der Freiheit, welches im Menſchen als arbitrium erſchien, mußte mit dem zweiten, dem Moment der Nothwendigkeit (§. 80.), zuſammengehn. Das arbitrium mußte daher an die Nothwendigkeit, d. h. an das objectiv vernünftige Geſetz, das Geſetz des Gehorſams des Geſchöpfes gegen den Schöpfer, dran gegeben werden, damit dies Geſetz dem freien Menſchen nicht ein äußerliches bliebe, ſondern ſeinem Willen immanent würde. Einerſeits alſo mußte dem Menſchen ſeine Ichheit, ſeine Auteruſie, mithin auch die Möglichkeit des Beharrens auf ſeinem Eigenwillen dem objectiven Geſetze gegenüber zum Bewußtſeyn kommen; dies war die erſte Negation der unmittelbaren Einheit mit Gott, oder der Unſchuld; aber dieſe Möglichkeit ſollte andrerſeits ſofort und actu mit dem Bewußtwerden derſelben ſelber wieder negirt, d. h. der Menſch ſollte dem Geſetz des Schöpfers gehorſam werden. Dieſe Negation der Negation hätte die concrete vermittelte Einheit des Menſchen mit Gott oder ſeine wahre Freiheit herbeigeführt.

§. 94.

Das Setzen des Für-ſich-ſeyns, das Bewußtwerden des eignen Willens iſt keineswegs, wie man wohl glauben könnte, wie ſich aber aus allem Obigen widerlegt, das Böſe, es iſt vielmehr nothwendiges Moment der Freiheit, des Guten. Aber der eigne Wille muß ſich nicht dem objectiven Geſetze gegenüber fixiren, in ſich beharren und verfeſtigen, er muß

nicht zum Eigenwillen fortgehn. Das Hinaustreten aus dem Stande der Unschuld ist also durchaus nicht das Böse; der Mensch war vielmehr in diesem Stande noch relativ unvollkommen, und sollte durch das Hinaustreten erst vollkommen werden. Aber dies letztere sollte zugleich ein Eintreten in das Reich des Gehorsams, also der Freiheit seyn.

§. 95.

Das Moment des Für-sich-seyns, welches, wie wir gesehn haben, heraustreten muß, kann aber auf doppelte Weise heraustreten:

1) Es kann mit dem Setzen desselben sofort wieder aufgehoben werden, so daß Setzen und Aufheben ungetrennt und nur als Momente eines und desselben Actes sind.

2) Es kann das Setzen des Für-sich-seyns einseitig fixirt werden, so daß die Aufhebung desselben ausbleibt.

Die unter 1 genannte Weise des Heraustretens des Für-sich-seyns, oder das Werden des Selbstbewußtseyns ist die ordnungsmäßige oder der Gehorsam der Creatur gegen den Schöpfer, das Gute; die unter 2 genannte dagegen die ordnungswidrige, der Ungehorsam, die Empörung der Creatur, das Böse.

§. 96.

Aus dem Vorhergehenden leuchtet ein, daß die erste Weise sehr wohl ohne die zweite gedacht werden kann, daß also keineswegs, wie Viele gewähnt haben und noch wähnen, das Böse nothwendige Vermittlung des Guten ist. Ist doch in Gott, dem dreieinigen selber, die Setzung und Aufhebung des Unterschiedes in Eins gesetzt. So konnte auch der Mensch sein Für-sich-seyn setzen, sich als von Gott unterschieden erkennen, ohne böse zu werden: er mußte nur

zugleich mit diesem Setzen das Für-sich-seyn auch aufheben, d. h. sich als Creatur erkennen, dem Schöpfer gehorsam seyn. Dann würde er aus der unmittelbaren Einheit mit Gott (aus dem noch unentschiedenen Stande der Unschuld) heraus in die bewußte Einheit getreten seyn, ohne böse zu werden. Die Kirchenlehre drückt dies so aus: Adam hätte, als ihm Gott verbot, vom Baum der Erkenntniß zu essen, d. h. gebot, gehorsam zu seyn, dies wirklich seyn können, wenn er gewollt hätte; dann wäre ihm der Baum des Erkenntnisses ein Baum der wirklichen wahren Erkenntniß geblieben: denn das Böse kann und soll erkannt werden, ohne daß es praktisch ausgeübt wird, und so hätte auch Adam diese Erkenntniß ohne actuelle Sünde erwerben können.

§. 97.

Bis jetzt haben wir die nothwendigen Bedingungen erkannt, von denen die Verwirklichung der Freiheit des Menschen abhing. Der Mensch mußte mit der absoluten Spontaneität, als welche die Möglichkeit der Freiheit ist, erschaffen werden. Diese Spontaneität mußte sich zunächst, da sie noch inhaltlos, abstract, war, als arbitrium zeigen. Diesem arbitrium mußte das Gesetz und zwar zunächst in der Form der Aeußerlichkeit, d. h. als Gebot Gottes, gegenübertreten. Dies Alles kann aus dem Begriff der Freiheit abgeleitet werden und ist rein aprioriſcher Natur. Aber mit der Frage, wie sich das arbitrium entschieden habe (vgl. §. 95.), ob es das Gebot erfüllt und sich so das Gesetz immanent gemacht, oder ob es sich dagegen aufgelehnt habe, verlassen wir das Gebiet der Metaphysik, auf welchem wir Alles aus dem Begriff mit Nothwendigkeit a priori ableiten, und betreten das historische Gebiet, d. h. dasjenige, welches die zeitliche Verwirklichung der Idee darstellt, insofern

diese durch die selbsteigne Thätigkeit des Menschen vermittelt und bedingt worden ist. Es wäre auch ein Widerspruch, die Entscheidung des arbitrii mit Nothwendigkeit a priori, d. h. aus dem vorausgegebnen Begriff des arbitrii selbst, ableiten zu wollen. Dadurch würden wir den Begriff des arbitrii selbst aufheben.

§. 98.

Die Geschichte aber, wie sie in den Urkunden der Genesis vorliegt, durch die Sagen der verschiedensten Völker von einem verlornen goldnen Zeitalter bestätigt wird, und, was für uns die Hauptsache ist, an dem spätern Zustande des Menschengeschlechtes, welcher nur durch die Vermittlung ihres Ausspruchs begriffen werden kann, rückwärts gerechnet die Probe ihrer Richtigkeit findet, die Geschichte behauptet, der Mensch habe sich nicht auf die ordnungsmäßige Weise (§. 95. sub 1.) entschieden, sondern, vom sinnlichen Verstande betrogen, gestrebt, sich durch Fixirung seines Für-sich-seyns Gott gegenüber, Gott gleich zu machen. Die Bedeutung des Sündenfalles ist also, negativ bezeichnet, der Verlust des status integritatis und damit der justitia originalis, der natürlichen, von Gott dem Menschen anerschaffnen Güte, der unmittelbaren Einheit mit Gott; positiv aber: die Behaftung des arbitrii mit dem unaufgelösten Gegensatze der ersten Negation, das Eintreten der Selbstsucht, des Eigenwillens als des den Menschen beherrschenden Princips.

Anm. Die Kirchenlehre nennt den Zustand nach dem Sündenfalle bekanntlich den status corruptionis, gestaltet sich aber in Betreff der wichtigsten Frage über denselben, ob nämlich in ihm das arbitrium geblieben sey oder nicht, bei den Katholiken und Protestanten verschieden. Die Letz-

teren behaupten, das arbitrium sey durch den Sündenfall in rebus spiritualibus (und auf diese kommt es doch einzig und allein bei der ganzen Frage an) absolut verloren gegangen. Abgesehn von den Consequenzen, die aus dieser Annahme, wenn sie streng durchgeführt wird, nothwendig hervorgehn (nämlich die Unmöglichkeit einer jemaligen Erlangung der Freiheit, da letztere, wie aus dem Obigen hervorgeht, das arbitrium zu ihrem prius haben muß; ferner die absolute Prädestination u. s. w.), so widerspricht der Annahme an sich schon Folgendes. Die menschliche Freiheit muß sich, wie aus §. 91. erhellt, in der Zeit entwickeln, folglich kann kein einzelner zeitlicher Act für die Freiheit oder Unfreiheit (das Gut- oder Böseseyn) des Menschen absolut entscheidend seyn, das kann vielmehr nur die Totalität aller seiner zeitlichen Acte, d. h. sein ganzes irdisches Leben. Diese Unangemessenheit der Annahme vom absoluten Verlust des arbitrii fühlten ohne Zweifel auch die späteren lutherischen Symboliker und gaben daher, obgleich durch eine Inconsequenz und in offenbarem Widerspruch mit andern Behauptungen (vgl. besonders Form. Conc. p. 629: „ne scintillula quidem") zu, dem Menschen sey auch nach dem Falle ein Fünkchen (scintillula) der wahren Erkenntniß übrig geblieben (p. 657). Hier ist der Ausdruck freilich ein sehr unvollkommner, weil der Zustand des Menschen vor und nach dem Falle durch eine graduelle und quantitative Bestimmung unterschieden werden soll; allein es liegt doch das Wahre im Hintergrunde, daß der Mensch durch den Sündenfall nicht absolut verdorben, d. h. daß das Böse nicht seine Substanz geworden sey, wie dies ja auch die protestantische Kirche gegen die in ihrer eignen Mitte entstandnen Häretiker (die Flacianer) ausdrücklich behauptete. Durch diese

Inconsequenz, welche allein auch die Behauptung von der Allgemeinheit der Gnade und die Leugnung der absoluten Prädestination möglich machte, näherte sich der spätere Lutheranismus offenbar der Lehre des Katholicismus, welcher mit Recht behauptet, das arbitrium sey durch die erste Sünde nicht absolut verloren, sondern nur geschwächt (liberum arbitrium minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum. Conc. Trid. Sess. 6. cap. 1, cf. Can. 5.).

§. 99.

Aus dem Obigen erhellt, daß das Selbstbewußtseyn des Menschen durch seine erste Entscheidung, durch den Sündenfall, obzwar nicht auf die ordnungsmäßige Weise, vollendet ward. Sie mußte daher seine ganze Natur bestimmen. Diese Bestimmtheit aber mußte nun nothwendig auch auf seine natürlichen Nachkommen übergehn; denn Zeugung ist Setzung eines andern Individui von gleicher Natur und Wesensbestimmtheit, und auf natürlichem Wege kann aus einem Wesen nicht ein absolut verschiedenes hervorgehn. Die Fortpflanzung dieser natürlichen Beschaffenheit des Menschen auf seine Nachkommen begründet den Begriff der Erbsünde. Die letztere besteht also in derjenigen, nur aus dem geschichtlichen Zusammenhange zu begreifenden, Qualität der menschlichen Natur, welcher zufolge das arbitrium zwar nicht absolut verloren, wohl aber mit dem genannten Gegensatze behaftet und also auf die Seite der Selbstsucht hingewandt ist, so daß bei organischer, d. h. bloß auf den Grund der Natur consequent fortgehender Entwicklung des Menschengeschlechtes der einzelne Mensch die ihm inwohnende Sündhaftigkeit (potentielle Sünde) nothwendig (necessitate consequenti) zur actuellen Sünde macht. Die Tiefe des Dogmas von der

Erbsünde wird gar nicht erschöpft, wenn man, die historische Continuität in der natürlichen Erzeugung des Menschengeschlechtes bei Seite lassend, nur in den sinnlichen Trieben und Neigungen die Erbsünde sucht; diese sind vielmehr an sich indifferent, so daß sie sowol die Form für die Verwirklichung des Guten als des Bösen hergeben können; daß sie letzteres thun, dafür ist der Grund nicht in ihnen selbst, sondern eben in der historischen Continuität des Menschengeschlechts zu suchen.

Anm. Die Einwürfe gegen die Lehre von der Erbsünde sind theils anthropologischer theils theologischer Art. Gegen die ersteren ist zu bemerken, daß der Mensch den Menschen nicht bloß seiner körperlichen, materiellen, sondern auch seiner geistigen Natur nach zeugt, da ja erst die Einheit der beiden Momente, der Geistigkeit und Leiblichkeit, die Natur des Menschen constituirt. Der Mensch ist nicht nur nach seiner leiblichen Seite hin, sondern auch als endlicher Geist Gattungswesen, und eben darum steht der Einzelne mit seiner Gattung, die ja nicht außerhalb der Einzelnen zu finden ist, sondern sich in ihnen verwirklicht, in wesentlicher Continuität. Wäre der erste Mensch schon vor seinem Falle vollendeter Mensch gewesen, so wäre die Sündhaftigkeit nicht zu seiner Naturbestimmtheit geworden. Nun aber, da das Werden seiner endlichen Persönlichkeit und das Bösewerden in einen Moment fällt, ein actus ist, so muß auch die ganze so bestimmte Natur des Menschen die Natur seiner Nachkommen werden. Man würde gegen diese naturgemäße und einfache Ansicht der anthropologischen Seite gewiß auch Nichts einwenden, wenn bei den anthropologischen Bedenklichkeiten nicht vielmehr die theologischen im Hintergrunde lägen. Diese letzteren stützen sich vornehm-

lich auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit: dieſer widerſpreche es, daß der Menſch ohne ſein Verſchulden in einem Zuſtande geboren werde, der conſequent zur Sünde, und ſomit zur Verdammung hinführe. Allein, wenn das Chriſtenthum einerſeits lehrt, daß Gott den Menſchen in der ſündhaften Gattung beläßt, aus der er ihn auf mechaniſche Weiſe gar nicht eximiren kann (denn er würde dadurch, daß er jeden Menſchen zu einem Adam vor dem Falle machte, die Continuität des natürlichen Proceſſes zerreißen, alſo der ganzen Entwicklung des Menſchen, welche auf der Baſis der Natur ruht, dieſe Baſis nehmen), ſo lehrt es andrerſeits auch zugleich, daß Gott das Menſchengeſchlecht nicht ohne Hülfe laſſen wolle, daß er vielmehr die Erlöſung deſſelben von Ewigkeit her beſchloſſen habe. Man darf die eine Seite der Lehre des Chriſtenthums, der Menſch ſey als natürlicher endlicher Geiſt Gattungsweſen und als ſolches böſe, nicht in Abſtraction von der anderen Seite der Lehre betrachten, daß nämlich der Menſch ſogleich mit ſeiner Geburt in den geſchichtlichen Entwicklungsgang ſeines Geſchlechtes, der ein Proceß der Erlöſung iſt, eintrete. Dies iſt denn auch der Sinn der Kirchenlehre, wenn ſie mit dem Sündenfall auch gleich die Verheißung der Erlöſung verknüpft (wobei freilich zuzugeben iſt, daß die Beziehung auf Gen. 3, 15 exegetiſch nicht gerechtfertigt werden kann, was der Wahrheit der Sache ſelbſt keinen Eintrag thut). Erſcheint in dem Belaſſen des Geſchlechtes in der Sündhaftigkeit Gottes Gerechtigkeit, ſo erſcheint in der zugleich damit gegebnen Verheißung der Erlöſung ſeine höchſte Gnade. Da Gott mithin in Bezug auf das Geſchlecht als Ganzes gerechtfertigt iſt, ſo bliebe nur noch hinſichtlich derer, denen die Erlöſung nicht zu Theil werden konnte, weil ihnen das

Evangelium nicht verkündigt ward, eine Schwierigkeit. Ist Gott nicht gegen die Nicht-Christen, denen er gar nicht einmal die Gelegenheit zum Heil gab, ungerecht? Allein die Schwierigkeit, Gott wegen dieser scheinbaren Ungerechtigkeit zu rechtfertigen, bleibt dieselbe, man mag nun eine Erbsünde annehmen oder nicht. —

Zweiter Theil.

Die Religion in ihrem zeitlichen Werden.

§. 100.

Wir haben in unserem ersten Theil die metaphysische Idee Gottes, sein Verhältniß zur Welt und namentlich zum Menschen entwickelt, und erkannt, daß der Zweck des letzteren die durch seine Freiheit zu vermittelnde Einheit mit Gott sey. Die nothwendige Form dieser Entwicklung war die Zeit (§. 91.); der Mensch verfehlte aber gleich beim Anfange dieser Entwicklung das Rechte und kam auf ordnungswidrige Weise zum Bewußtseyn seines Für-sich-seyns, seiner Selbstheit (§. 98.), wodurch er denn nicht frei, sondern positiv unfrei, zum Knecht seiner eignen Sünde wurde. Durch den Naturzusammenhang mußte sich diese Unfreiheit des Menschen als Erbsünde auf sein ganzes Geschlecht fortpflanzen (§. 99.).

§. 101.

Wäre das Böse hiedurch selbst zur Substanz des Menschen geworden, so wäre an keine Rettung zu denken gewesen,

sondern der gefallne Mensch hätte ewig verdammt seyn müssen. Allein dies letztere konnte Gott nach seiner Liebe zur Creatur auch nach dem Falle derselben nicht wollen; er bereitete dem Menschen vielmehr die Möglichkeit, sich wiederum zu ihm zu erheben, dadurch, daß er ihn in einen zeitlichen Entwicklungsproceß eingehen ließ, welcher zum Zweck die Erlösung der Menschen von der Sünde hat. So verfiel der Mensch durch den Sündenfall der Geschichte, durch welche er sich zur Freiheit und Einheit mit Gott emporarbeiten sollte.

§. 102.

So lange der Mensch in der Sünde und Selbstheit befangen blieb, konnte er aber nicht zur Einheit mit Gott gelangen (1 Cor. 2, 14. Joh. 3, 3 ff. besonders V. 6.). Dies konnte er, nur indem er von seiner Endlichkeit befreit und mit Gott vermittelt wurde. Dies aber geschieht durch die Religion. Die Religion ist als Vermittlung der Menschheit mit Gott eine Fortsetzung der Schöpfung. Ihre Form ist die Zeit (§. 101.). Der Mensch muß dabei thätig seyn, er muß sich durch Gottes Kraft frei machen in der Zeit, die Religion muß in einen geschichtlichen Proceß treten, die absolute Religion sich in der Zeit vorbereiten. Die Religion ist das gemeinsame Product der Thätigkeit Gottes und der Menschheit; nicht bloß Gott, auch der Mensch bereitet sich vor zum Christenthum. Die vorchristlichen Religionen sind Momente der absoluten, der christlichen, Religion und diese einzelnen Momente an sich sind noch nicht die Wahrheit, aber die Wahrheit ist in ihnen von einer einzelnen Seite gefaßt.

A. Das Heidenthum.

§. 103.

In dieser geschichtlichen Entwicklung der Religion vor dem Eintreten des Christenthums unterscheiden sich zwei Hauptrichtungen. Wie in unserem ersten Theile die Idee Gottes erst durch den Pantheismus und Deismus hindurchging, so erhob sich auch die Religion durch jene Stufen zur höchsten Höhe, die sie im Christenthum erreichte. Als die Stufe des Pantheismus kann im Ganzen das Heidenthum betrachtet werden. Zwar kann die abstracte Substanz, wie sie allein den Begriff Gottes im Pantheismus ausmacht, nicht die Gottheit irgend einer Volksreligion seyn; in jeder Volksreligion ist schon die Tendenz, Gott auch als Subject zu fassen, und nur durch diese Tendenz ist sie Religion. Allein das Wesentliche des Heidenthums besteht doch in der Vorstellung Gottes als der absoluten Substanz, und hier gilt das a potiori fit denominatio, d. h. das Ueberwiegen des einen Momentes bestimmt den Charakter. Im ganzen Heidenthum gibt sich daher das Bestreben kund, im Begriff Gottes von der Vorstellung der Substantialität zu der der Subjectivität überzugehn, und die verschiednen heidnischen Religionen sind eben so viele Stufen, die diesen Uebergang vermitteln. Je abstracter, äußerlicher diese Vermittlungen sind, um desto tiefer stehen die heidnischen Religionen; je concreter, für die Substanz wesentlicher, desto höher.

Anm. 1. Die Forschungen der neuern Zeit, welche tiefere Aufschlüsse über das Wesen der verschiedenen heidnischen Religionen gegeben, und den Unterschied derselben haben einsehen lehren, haben doch auch häufig den Standpunkt für die philosophische und religiöse Beurtheilung dieser Re-

ligionen verrückt, und über der Verschiedenheit derselben unter einander, und jeder einzelnen in ihren verschiedenen Stadien, das Gemeinsame und Wesentliche Aller vergessen lassen. So ist denn der, in der früheren christlichen Weltansicht immer festgehaltene, Begriff des Heidenthums als eines Ganzen, welcher einen Gegensatz gegen Judenthum und Christenthum bilde, in der wissenschaftlichen Betrachtung fast verloren gegangen, und es gilt oder galt doch noch vor Kurzem für eine Barbarei, z. B. die Griechen Heiden zu nennen. Dieser so sehr veränderte Standpunkt hat theils in der allerdings einseitigen Auffassung des Heidenthums in der älteren Orthodoxie, welche alles Heidenthum ohne Weiteres verdammte, und in der dadurch hervorgerufenen Opposition ihren Grund, theils in der Bildung der letztverflossenen Zeit, welche in der That eine starke Tendenz zum Heidenthum hatte. So kommt es denn, daß man das Judenthum, welches doch von allen übrigen Religionen des Alterthums *wesentlich* verschieden, ja ihnen entgegengesetzt ist, mit den einzelnen heidnischen Religionen coordinirt hat. Die Aufgabe für eine wahrhaft christliche Philosophie unserer Zeit muß auch hier seyn, die rechte Mitte zu treffen, d. h. das Heidenthum weder, wie früher geschehen, zu tief zu stellen, noch auch, wie jetzt geschieht, zu überschätzen. Freilich kann eine solche richtige Werthbestimmung nicht quantitativ, sondern muß qualitativ seyn, d. h. aus dem Wesen und dem Begriff des Heidenthums hervorgehn.

Anm. 2. Der Nachweis und die Entwicklung der einzelnen Stufen des Heidenthums gehört mehr in die philosophische Religionsgeschichte als in die Religionsphilosophie (vgl. §. 10.). Darum mögen hier folgende Andeutungen genügen. In den orientalischen, besonders indischen, Reli-

gionssyſtemen tritt die Subſtanz noch am abſtracteſten auf; der Menſch ſoll ſich in ſie verſenken durch abſolute Reſignation auf alle Beſonderheit, Beſtimmtheit, auf beſtimmtes Denken und Wollen, durch bloße Contemplation der reinen Einheit. Die Subjectivität kommt zwar an der Vorſtellung der Gottheit auch zum Vorſchein, aber nur als vorübergehende, verſchwindende. In der Brahmanenreligion ſind die zahlloſen Incarnationen des Wiſchnu u. ſ. w. nur phantaſtiſche Perſonificationen, daher wird dieſe Religion Polytheismus. Selbſt die Trimúrti, die indiſche Dreieinigkeit, iſt nicht geiſtiger Art, denn wenn man auch noch in Brahma den Vater, in Wiſchnu als Kriſchna den Sohn wiederfinden wollte, ſo iſt doch Siwa durchaus nicht der Geiſt, er iſt nur das Princip des Werdens überhaupt, welches eben ſo ſehr Vernichtung des Seyns iſt, als Setzung des Nicht-ſeyns. Es liegt daher dieſer ganzen Trimurti nichts als Perſonification der Subſtanz, Accidenz und des Umſchlagens der einen in die andere zum Grunde. Da alſo auch Brahma in ſich keine concrete Subjectivität iſt, ſo ſagt der Indier von ſich ſelbſt, indem er von ſeiner eignen Beſtimmtheit, Individualität abſtrahirt, er ſey Brahma. — Im Buddhaismus und den damit zuſammenhängenden Religionsformen des Foe und Lama ſtellt ſich das Weſen der Gottheit in dem unmittelbaren Daſeyn eines ſterblichen Menſchen dar; dieſer Menſch iſt aber nicht Offenbarung des inneren Unterſchiedes in Gott, wie Chriſtus des Logos, ſondern vielmehr Abbild der unterſchiedsloſen Einheit der Subſtanz; er iſt der Lama eben dadurch, daß er aller Particularität entſagend, dem Princip aller Dinge, d. i. der abſoluten Negation aller Beſtimmtheit ähnlich geworden iſt. — Im Parſismus kommt allerdings die Subjectivität der

Subſtanz entſchiedner und deutlicher zum Vorſchein und zwar durch die Vermittlung des Gegenſatzes des Lichts und der Finſterniß, des Guten und des Böſen, Ormuzds und Ahrimans; allein der Gegenſatz bleibt, wird nicht aufgehoben, ſondern wir haben Dualismus. Das Böſe iſt dem Guten gegenüber eine ſubſtantielle Macht, und wenn es auch beſiegt werden ſoll, ſo iſt dieſer Sieg in die ferne Zukunft, in die ſchlechte Unendlichkeit verlegt. Die Gottheit läßt das Böſe nicht nur zu, läßt den Böſen nach ihrer unendlichen Weisheit nicht nur gewähren, ſondern iſt zur Anerkennung und resp. Bekämpfung des Böſen durch deſſen Macht unmittelbar gezwungen. — Dieſer Gegenſatz iſt in der ägyptiſchen Religion, im Oſiris-dienſte, allerdings aufgehoben. Oſiris geht ſelber in die Endlichkeit ein, erhebt ſich durch Leiden und Sterben (er wird vom Feinde Typhon getödtet) und Auferſtehung über ſie, aber dies Alles iſt nur Anticipation, Vorahnung des chriſtlichen Gottesbegriffes auf pantheiſtiſchem Gebiete, denn das Ganze iſt noch nicht freie Hingabe, Entäußerung des ſchon in ſich vollendeten, dreieinigen Gottes an die gefallene, zu erlöſende Welt, ſondern weſentlich Proceß der Gottheit, Vermittlung für ſie ſelbſt, nicht für die Welt, weshalb denn auch überall die Gottheit in die Natur verſenkt erſcheint, ſo daß Oſiris bald die Sonne, bald der Nil iſt und im Apis-Stier als Naturkraft verehrt wird. — Die höchſte Stufe erreicht offenbar das Heidenthum in der griechiſchen Religion, welche die Religion der Schönheit iſt. In ihr iſt die Subjectivirung der Subſtanz weſentlich, und zwar in der Geſtalt des Menſchen. Hier ſind folgende Momente zu betrachten:

1). Die Vermenſchlichung der Gottheit iſt keine unmittelbare; nicht, wie im Orientalismus, der einzelne empi-

rische unvollkommne Mensch der Gott, sondern der Gott gehört in das Bereich der Schönheit; die Endlichkeit, Sinnlichkeit ist also verklärt, indem sie zur Erscheinung, zum Organ, zur Manifestation des Geistigen herabgesetzt ist; sie ist somit idealisirt, d. h. nur als verschwindendes Moment in der Offenbarung der Idee gesetzt. Dies ist die Lichtseite der Kunstreligion. Aber

2) ist diese Subjectivirung doch wieder nur ein Naturproceß; die Götterwelt geht aus der Nacht, dem Chaos hervor, welches als die Grundsubstanz noch Negation aller Bestimmtheit, Bewußtlosigkeit ist. Daraus folgt:

3) daß die Einheit in der Götterwelt fehlt. Die Subjectivität ist keine ursprüngliche, von Anfang an freie, welche die Welt geschaffen hätte, sondern eine in der Zeit werdende, weshalb sie sich in eine unendliche Reihe von Gestalten zersplittert. Die verbindende Einheit ist einerseits nur eine endliche Subjectivität, der die andern endlichen gegenüberstehn, und deren Macht sie oft widerstehn; Zeus, der Vater und Herrscher der Götter, andrerseits das Fatum, dem alle unterworfen sind, aber dies ist eine bewußtlose nur substantielle Macht. (Vgl. Hegel Relgphil. [Werke XI und XII.] I. S. 188—376. und II. S. 82—148. Staudenmaier l. c. 162—206. Fischer Metaphysik 367—376.)

§. 104.

Weil das Heidenthum wesentlich Pantheismus ist, so geht hier eben so sehr das Einzelne im Allgemeinen, wie das Allgemeine im Einzelnen unter: die Substanz legt sich in die Accidenz aus, geht in ihr auf und hat kein Für-sich-seyn, und die Accidenz geht ewig in die Substanz zurück; so kommt es weder zur concreten Allgemeinheit und concreten

Unendlichkeit, d. h. einer solchen, welche das Einzelne und Endliche nicht nur vernichtete, sondern in der Aufhebung erhielte, noch zur concreten Einzelheit, d. h. einer solchen, die mit der Allgemeinheit in wesentliche Continuität treten könnte. Die beiden Extreme, in welchen das Heidenthum befangen ist, sind also: 1) daß das Allgemeine die Einzelheit absorbirt, die Endlichkeit in der Unendlichkeit verfließt. Dies ist im Ganzen bei dem orientalischen, besonders Indischen, Pantheismus der Fall. Die Consequenzen desselben sind, wenn jenes Verhältniß vorzugsweise in der Form des Seyns gefaßt wird, ruhige Beschaulichkeit, Thatlosigkeit, Nihilismus. Wird es aber in Form des Werdens gefaßt, so wird der Standpunkt durch und durch phantastisch; die ganze Welt erscheint wie von einem Strudel in den Abgrund der Substanz hinabgerissen, der Einzelne strebt in wilder Ascetik nicht nur seine Selbstheit, sondern seine Individualität überhaupt zu tödten.

2) Das entgegengesetzte Extrem ist, daß die Allgemeinheit im Momente der Besonderung einseitig festgehalten wird; so verliert sich die Unendlichkeit in die Endlichkeit, die letztere wird verselbstständigt und als das Wesen gesetzt. Zu dieser Verirrung geht die Religion der Schönheit mit Nothwendigkeit über, sie muß zum Götzendienst der Erscheinung werden, aller Aberglaube und alle Unlauterkeit der griechischen Welt hat hier ihren Ursprung, so daß nach der bekannten Dichterstelle der Mensch sein eignes Böse damit entschuldigt, daß die Götter selbst es thun. Die griechische Religion ist das Umgekehrte der indischen. In jener geht die Allgemeinheit in die Endlichkeit ein, in dieser die Endlichkeit in die Allgemeinheit. Wo aber die Erscheinung für Wesen angesehn wird, da wird die Endlichkeit angebetet, da ist Götzendienst.

B. Das Judenthum.

§. 105.

Im schroffsten Gegensatze gegen das Heidenthum steht das Judenthum. Wie in jenem das Moment der Substantialität der Gottheit das Moment ihrer Immanenz in der Welt überwiegt, so hier das Moment der Subjectivität und ihrer Transscendenz über die Welt. Das Judenthum ist deshalb ein wesentlicher Fortschritt gegen das Heidenthum, es ist die Negation der unmittelbaren Einheit von Gott und Welt. Es hält mit eiserner Strenge am Selbstbewußtseyn Gottes in seinem Unterschiede von der Welt fest. Daher kommt es zuerst, und im Gegensatz gegen den Pantheismus, welcher nur ein Hervorgehn aus Gott, eine Emanation annimmt, zum Begriffe der Schöpfung. Zu seiner metaphysischen Grundlage hat der jüdische Gottesbegriff diejenigen Kategorien, die wir oben (§. 58 u. fg.) bei der Exposition des kosmologischen Beweises und des deistischen Standpunktes betrachtet haben.

§. 106.

Allein das Wesen des Judenthums kann nicht aus diesen bloß metaphysischen Grundlagen vollständig begriffen werden. Wie wir sehen, ist der Beweis von dem Selbstbewußtseyn Gottes, den der Deismus führt, kein stringenter, sondern ein wissenschaftlicher Beweis ist erst auf der folgenden Stufe, welche die Teleologie zu ihrer Grundlage hat, möglich. Eben so würde sich das Judenthum von dem bloßen Begriff einer, von der Welt verschiednen, Weltursache nicht zu dem eines selbstbewußten weisen Weltschöpfers erhoben haben, hätte es den letzteren nicht durch historische Ueberlieferung bekommen.

Das Judenthum ist nämlich diejenige Religion, welche durch geschichtliche Continuität, vornehmlich durch Vermittlung der Patriarchen, mit dem Zustande, in den der Mensch unmittelbar durch den Sündenfall gerieth, zusammenhängt. Durch die Strafe der ersten Sünde (Vertreibung aus dem Paradiese u. s. w.) ward dem Menschen sein Gegensatz gegen Gott als Schöpfer und gerechten Richter bewußt. Diese richtige, freilich noch nicht höchste und absolut wahre, Gotteserkenntniß pflanzte sich in einem, zwar nur sehr kleinen, Theil des Menschengeschlechtes fort, während sich der größere zum Heidenthum wandte, also in der Erkenntniß Gottes wieder ganz von unten an, vom Substanzbegriffe, beginnen mußte. Jene Erhaltung der höheren Erkenntniß wird vorzugsweise als Folge der Offenbarung bezeichnet; doch ist hier die Vorstellung zu entfernen, als wenn hier ein bloßes beneplacitum Dei herrsche. Vielmehr war die Empfänglichkeit der Menschen für jene Erkenntniß die Bedingung ihrer Erhaltung, und da, wo diese Erkenntniß bereits so consolidirt war, daß sie fortan die substantielle Grundlage im Leben eines ganzen Stammes bilden konnte (Bund Abrahams für sich und seine Nachkommen mit Gott), wird doch ausdrücklich der Glaube (Gen. 15, 6.) und Gehorsam (ibid. 22, 8.) als Bedingung und Grund dieser Begnadigung genannt.

§. 107.

Obgleich in diesem Sinne das Judenthum Offenbarung Gottes ist, so ist es doch nicht die höchste und letzte. Sollte es diese seyn, so müßte der Erkenntniß, die in ihm der Mensch von Gott hat, nicht ein wesentliches Moment fehlen; es fehlt aber das Moment der Substantialität Gottes, das Moment seiner Innerweltlichkeit. Gott ist im Judenthum noch nicht als dreieiniger, folglich die Endlichkeit, der Unter-

schied, noch nicht als integrirendes, aber freilich ewig verschwindendes Moment in seinem Wesen erkannt. In der absoluten Religion, im Christenthum, hindert die Endlichkeit, wenn sie nur eine aufgehobne, überwundene ist, den Menschen nicht, mit Gott eins zu werden (nach den weiter unten beim Christenthum anzugebenden Bestimmungen), da Gott selber in die Endlichkeit eingeht. Im Judenthum dagegen stehn sich Unendlichkeit und Endlichkeit schroff gegenüber, es wird nur am Moment des Unterschiedes festgehalten, beide werden nicht real versöhnt. Denn die Einheit des Menschen mit Gott ist, von Seiten des Menschen betrachtet, nur Uebereinstimmung seiner Handlungsweise mit dem Willen Gottes, welcher sich im Gesetze ausspricht, also Gehorsam, und von Seiten Gottes bloß praesentia operativa, die Gnade Gottes, welche den Gerechten belohnt.

§. 108.

Das Judenthum ist daher vorzugsweise die Religion der Gottesfurcht. Gott ist vorzugsweise der Gerechte, weshalb der hervorstechende Charakter dieser Religion Erhabenheit. Aber nichts desto weniger ist er auch der Gütige, Gnädige und Barmherzige. Diese beiden Eigenschaften aber widersprechen sich aufs Entschiedenste, und bedürfen, wenn sie trotz dieses Widerspruchs in Gott gedacht werden sollen, der Vermittlung; denn im Begriff der Gnade liegt das Aufheben des Gesetzes und des strengen Rechtes. Sobald das Recht da ist, ist die Gnade nicht mehr Gnade. In dem Begriff der Gerechtigkeit dagegen liegt die absolute Nothwendigkeit, weil, sobald der Richter nicht mehr nach dem strengen Recht entscheidet, sondern Gnade für Recht ergehen läßt, die Gerechtigkeit nicht mehr Gerechtigkeit bleibt (Röm. 11, 6: εἰ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων· ἐπεὶ ἡ χάρις

οὐκέτι γίνεται χάρις· εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον). Die Vermittlung dieser beiden entgegengesetzten Prädicate ist hier aber noch nicht so tief wie im Christenthume: im letzteren sind Gerechtigkeit und Gnade identisch, und der höchste Act der Gnade ist auch der höchste der Gerechtigkeit, wie weiter unten erhellen wird. Im Judenthum aber ist die Gnade, welche der Herr seinem Volke angedeihen läßt, ein Nachlassen von der Gerechtigkeit. (Dieser wesentliche Unterschied ist angedeutet Röm. 3, 25. 26.) Der Grund zu diesem Nachlassen, d. h. zur Vermittlung beider genannten Extreme, ist ein historischer, nämlich die Verheißung, die Gott dem Abraham gegeben, der Bund, den er mit ihm aufgerichtet hat. Dieser Verheißung wegen hat der Herr Geduld mit seinem Volke bei dessen zahlreichen Verirrungen und Missethaten, bei dessen öfterem Abfall von ihm, und indem er diese Geduld übt, hält er was er versprach, übt also Gerechtigkeit.

§. 109.

Weil so das Judenthum die beiden Extreme durch den geschichtlichen Zusammenhang vermitteln läßt, so bekommt es einen durch und durch historischen Charakter, d. h. der Einzelne betrachtet sich immer nur in der Continuität mit der Geschichte seines ganzen Volkes, er findet sein Heil und seine Seligkeit darin, diesem anzugehören, weil der Herr es gesegnet und verheißen hat, er wolle es führen, ihm die Herrschaft über die Heiden geben, und in ihm alle Völker segnen. Der Mensch kann und will Gott gar nicht anders erkennen und verehren, als in seiner Offenbarung an dieses bestimmte Volk, mithin als dessen Herrn und König (Theokratie; Priesterthum). Die Offenbarung Gottes ist dem Menschen nur als geschichtlich verlaufende, als historisches

Ganzes zu verstehn; daher lebt der Israelit mehr, als in der Gegenwart, in der Vergangenheit (Mosaisches Gesetz) und in der Zukunft (Prophetismus). Der Einzelne wagt es im Judenthum noch nicht als solcher hervorzutreten, er genügt sich, zu jener Volksfamilie zu gehören, er ist zufrieden, daß er mit dieser und in dieser von Gott erhalten werde. Er wagt nicht seine Individualität hervorzuheben und sieht im tiefen Hintergrunde nur dunkel seine Unsterblichkeit. Im Christenthum erkennt der Mensch, daß Christus auch in ihm Mensch worden; der Hebräer sieht Gott nur im Ganzen und sich selbst nur als Glied in der Kette seines Volkes.

§. 110.

Aus diesem historischen Charakter erklärt sich das Verhältniß des Judenthums zu den übrigen Religionen der alten Zeit, welchem zufolge es die letzteren absolut von sich ausschließt, gerade so wie wir oben sahen (§. 105.), daß es ihnen durch die metaphysische Grundlage des Gottesbegriffes absolut entgegengesetzt ist. Dieser Particularismus bewahrte einerseits das Judenthum vor aller Verunreinigung durch Pantheismus und den daraus hervorgehenden Polytheismus und Götzendienst (denn wenn auch factisch das jüdische Volk oft in Abgötterei verfiel, so negirte doch immer der Geist des Judenthums, der sich besonders in den Propheten aussprach, diese Verirrung als eine unjüdische, dem Begriffe des Judenthums widersprechende); andrerseits führte er zu der schroffen Einseitigkeit, zum geistlichen Stolz und Dünkel des auserwählten Volkes, so daß der Einzelne darauf pochte, zum Stamme Abrahams zu gehören, und sich der Segnungen desselben versichert glaubte, wenn er die Bedingung erfüllte, deren Erfüllung ihn allerdings zuerst als Juden kenntlich machte, d. h. das Gesetz beobachtete.

Da aber das Verhältniß des endlichen und unendlichen Geistes noch nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt wurde (§. 107.), weil das Moment der Substantialität Gottes fehlte, so mußte die Beobachtung des Gesetzes, also das Gute als etwas durch den Menschen selbst, in seinem Für-sich-seyn zu Stande Gebrachtes angesehn werden, woraus denn der pelagianische Charakter und die äußere Werkheiligkeit namentlich des späteren Judenthums folgte.

C. Das Christenthum.

§. 111.

Das Christenthum ist die Wahrheit des Heiden- und Judenthums, d. h. es negirt eben so sehr die Einseitigkeit beider, indem es sie zu Momenten herabsetzt, die in ihrem Für-sich-seyn unwahr sind, als es das Wahre, was in beiden enthalten ist, in sich als der höheren Einheit aufnimmt und erhält. Diese Aufhebung der beiden vorangehenden Religionen ist wohl zu unterscheiden von der mechanischen Zusammensetzung, welcher zufolge das Christenthum theils heidnischen theils jüdischer Natur wäre, so daß sich noch innerhalb desselben das heidnische und jüdische Element auf atomistische Weise gegenseitig negirten und ausschlössen; vielmehr durchdringen sie sich in jedem Punkte, so daß sich im Christenthum kein einziges rein heidnisches oder rein jüdisches Element aufweisen läßt. Nach diesem begrifflichen Verhältniß ist auch der historische Zusammenhang des Christenthums mit den vorangegangenen Religionen zu beurtheilen. Es lassen sich freilich in den letzteren die Keime der Dogmen des ersteren aufzeigen, ja es läßt sich oft historisch der Ausgangspunkt für ein christliches Dogma aus einem nichtchristlichen

nachweiſen; allein damit iſt doch noch immer nicht das Weſen des chriſtlichen Dogma's begriffen, dazu bedarf es vielmehr der Einſicht, wie der Geiſt des Chriſtenthums jene Begriffe ſeiner Eigenthümlichkeit zufolge umgebildet und auf organiſche Weiſe ſich aſſimilirt hat. (Greg. Nyss. Orat. catech. cap. 3: *ὥστε μήτε τὸ τῆς μοναρχίας σχίζεσθαι κράτος εἰς θεότητας διαφόρους κατατεμνόμενον, μήτε τῷ Ἰουδαϊκῷ δόγματι συμβαίνειν τὸν λόγον, ἀλλὰ διὰ μέσων τῶν δύο ὑποκήφεων χωρεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἑκατέραν τε τῶν αἱρέσεων καθαιροῦσαν, καὶ ἀφ' ἑκατέρας παραδεχομένην τὸ χρήσιμον.*)

§. 112.

Im chriſtlichen Gottesbegriffe ſind alſo zunächſt die metaphyſiſchen Beſtimmungen des heidniſchen und jüdiſchen Gottesbegriffes aufgehoben; daher entſpricht er dem, in unſerem erſten Theil entwickelten, höchſten Gottesbegriff, welchem zufolge Gott als der dreieinige erkannt wird, welcher aus freier Liebe die Welt erſchafft, um ſich in ihr zu offenbaren. Aber das Chriſtenthum faßt Gott nicht nur in dieſen metaphyſiſchen Beſtimmungen, ſondern, indem es auch den hiſtoriſchen Charakter des Judenthums (§. 109.) in ſich aufnimmt, betrachtet es ihn eben ſo ſehr in ſeinem Verhältniß zur beſtimmten Beſchaffenheit der Welt in ihrem Fortbeſtehen, d. h. es betrachtet Gott nicht nur als Weltſchöpfer, ſondern auch als Weltregierer. Gottes Weſen offenbart ſich eben ſo ſehr von der einen als von der anderen Seite.

§. 113.

Das Chriſtenthum kann daher nicht von dem Gange abſtrahiren, den die zur Freiheit und zur Einheit mit Gott beſtimmte Weltcreatur nach ihrer Erſchaffung genommen hat.

Es nimmt daher eben so sehr, als es sich in Bezug auf das Wesen Gottes auf die im ersten Theil entwickelten Begriffe gründet, in Bezug auf den Zustand der Creatur die zu Ende des ersten Theiles von §. 92. bis §. 99. dargestellten Facta (Sündenfall und Erbsünde) zur Grundlage, und steht dabei in wesentlicher Continuität mit den Stufen, welche seit jenen Factis die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung, um sich wieder zu Gott zu erheben (§. 103—110.), erstiegen hat (Heidenthum, Judenthum). Da durch diese Stufen aber noch nicht der Punkt erreicht ist, wo der Unsegen jener Facta aufgehoben wäre, d. h. wo der Mensch zur Einheit mit Gott gelangen könnte, so muß das Christenthum in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott zur Welt in ihrem dermaligen Bestande, davon ausgehn, daß die Menschheit durch die Sünde von Gott geschieden sey und vermöge der Gerechtigkeit Gottes verdammt werden müsse.

§. 114.

Denn die Vermittlung zwischen der Gerechtigkeit und Güte Gottes, welche das Judenthum bot (§. 108.), war eine unvollkommene und konnte der Welt nicht genügen, da das Judenthum selbst trotz des Glaubens an Jehovah als seinen König tief gesunken war, und demselben außerdem ja auch das Bewußtseyn von der bisherigen Unvollkommenheit jener Vermittlung dadurch noch blieb, daß die Verheißung, welche Jehovah gegeben, noch nicht eingetroffen war; welches Bewußtseyn um so drückender werden mußte, da das jüdische Volk mit anderen Völkern in Conflict trat, und zwar so, daß es seine Selbstständigkeit an dieselben verlor. Die Darstellung dieses Bewußtseyns des jüdischen Volkes, einmal von seiner Versunkenheit, sodann von der Nothwendigkeit der nahen Erfüllung der Verheißungen Jehovahs, wenn

anders diese nicht vollkommen nichtig seyn sollten, ist die Erscheinung Johannis des Täufers.

§. 115.

Das Christenthum ist also, indem es eine tiefere Vermittlung der beiden oftgenannten Extreme enthält, als das Judenthum, näher die Erfüllung jener Verheißungen Jehovahs. Darin bewährt es den obigen Charakter, welchem zufolge es die Wahrheit des Heiden- und Judenthums seyn sollte (§. 111.); denn Gott hatte dem Abraham verheißen, daß in seinem Namen alle Völker gesegnet werden sollten, so daß sie zusammen ein Volk bilden würden (vgl. die Propheten, besonders den Jesaias). Sollte das Christenthum dies leisten, so mußte es, wenn es auch zunächst vom Judenthum den Ausgangspunkt nahm, doch die ganze Menschheit zu befassen fähig, also eine Religion seyn, welche das Wesen der Menschheit, die durch die Sünde mit Gott entzweit war, restaurirte. Diese Restauration mußte eben so sehr ein regressives oder negatives Moment enthalten, d. h. Wiederherstellung des status integritatis, Redintegration seyn, wie auch ein progressives, positives, d. h. Aufrichtung des vollendeten status libertatis seyn, zu dem der Mensch bis dahin wegen der Erbsünde nicht gelangt war.

§. 116.

Es fragt sich, wie diese Restauration möglich war? Die Menschen, jeder für sich als Einzelne betrachtet, oder auch die Menschheit, wenn dieses Wort nur den Sinn der Summe aller jener einzelnen Menschen hat, konnte sich nicht aus sich selbst restauriren, eben wegen der Erbsünde, welcher zufolge jeder seinen Eigenwillen vollbringt, so daß er die im Geschlecht fortgepflanzte Sündhaftigkeit (die

Sünde potentiâ) zur actuellen Sünde macht; wie ja denn auch die Geschichte lehrt, daß Juden und Heiden immer tiefer sanken und sich immer weiter von Gott entfernten. Die Restauration war also nur als Restauration der Menschheit ihrem Wesen und Begriff nach möglich, d. h. als Heilung des kranken Organismus der Menschheit, dessen Krankheit, wie alle Krankheit, eben darin bestand, daß sich das einzelne Glied (und zwar hier jedes einzelne Glied, denn die Menschen sind allzumal Sünder) vom Gesetze des Ganzen (dem Gesetze der Aufhebung der Endlichkeit, der Unterordnung der Selbstheit unter den göttlichen Willen, des Gehorsams gegen Gott) losgesagt hatte und für sich seyn und bestehen wollte.

§. 117.

Die Heilung des kranken Organismus konnte aber nicht auf mechanische Weise vor sich gehn, d. h. nicht so, daß jedes einzelne Glied von außen her (auf supernaturalistische Weise) durch einen göttlichen Allmachtsact (ex machina) redintegritt, d. h. zum Adam vor dem Falle gemacht wäre; jene unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott war einmal verloren, und es konnte, wenn überhaupt eine Einheit zu Stande kommen sollte, dies nur die vermittelte seyn, d. h. diejenige, welche sich auf die Aufhebung des status corruptionis gründete. Durch eine unmittelbare Rückversetzung des Geschlechtes in den status integritatis würde die Schuld, die das Menschengeschlecht als Ganzes objectiv belastete, und die jedes menschliche Individuum sich nach §. 116. auch zur subjectiven Schuld machte, nicht wahrhaft gelöst und somit der Gerechtigkeit Gottes nicht Genüge geschehen seyn. Und doch war andrerseits nach §. 115. zur Restauration zunächst die Redintegration der Menschheit

nöthig: Gott kann eben so wenig, als er den Sünder auf mechanische Weise entsündigen kann, ihn *als* noch sündigen mit sich vereinigen. Da nun also die Menschheit nicht sofort subjectiv, d. h. nicht der Einzelne als solcher redintegrirt werden konnte, und doch Redintegration geschehen mußte, so konnte diese zunächst nur eine *objective*, d. h. so beschaffen seyn, daß den Organismus des Geschlechtes ein neues Leben durchdrang, welches sich der Einzelne dann *subjectiv* anzueignen hatte. Mit anderen Worten: es mußte noch fortwährend jeder Einzelne in der Erbsünde (und so objectiv schuldig) geboren werden; allein es mußte ein objectives Gegengewicht da seyn, welches möglich machte, daß er die Erbsünde nicht so actualisirte, daß er dafür die Verdammung verdiente.

§. 118.

Zu diesem Zwecke bedurfte es eines neuen Adams; allein dieser konnte nicht ein natürlicher, creatürlicher, wie der erste seyn, denn ein solcher hätte theils selber wieder, wie der erste, sündigen können, theils hätte er mit der übrigen Menschheit, die noch die Natur des ersten, sündigen Adams hatte und fortpflanzte, nur in einem äußerlichen Verhältniß gestanden. Der neue Adam mußte also nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch κατ' ἐξοχήν, der wesentliche Mensch seyn, er mußte die substantielle Grundlage für das neue, mit Gott zu einigende Menschengeschlecht bilden, so daß die einzelnen sündigen Menschen, welche bis jetzt, eben durch die Sünde, nur abstracte Erscheinungen der Idee der Menschheit (d. h. der Einheit der Endlichkeit mit Gott) waren, in ihm concret, d. h. so mit Gott vereint würden, daß ihre Endlichkeit perennirend eben so sehr aufgehoben als gesetzt würde.

§. 119.

Der neue Adam mußte also die reine, ungetrübte Darstellung der Endlichkeit, wie sie ihrer Idee nach ist, d. h. der ideellen, aufgehobnen Endlichkeit seyn. Diese letztere ist aber der ewige Sohn Gottes (deus filius) selber: er ist der Unterschied, die Diremtion, die Schranke in Gott (der Vater ist nicht der Sohn), aber als ewig aufgehoben, als Moment (Gott der Vater ist derselbe als der Sohn). Der Sohn ist also die wesentliche, concrete Endlichkeit. Eine adäquate Darstellung derselben in der Menschheit konnte also nur die Erscheinung des Sohnes Gottes als Mensch, oder seine Menschwerdung seyn. Die Schwierigkeit, den Begriff der Incarnation zu fassen, besteht nur darin, daß man gewöhnlich das Moment der Immanenz Gottes in der Welt nicht vor Augen hat. Wäre ihm die Endlichkeit an sich ihrem Wesen nach fremd, schlösse die Unendlichkeit Gottes die Endlichkeit aus und nicht vielmehr ein, so hätte Gott freilich nie das Moment der Endlichkeit in ihm können heraustreten und räumlich-zeitlich daseyn lassen, d. h. er hätte nie können Mensch werden. Allein die Endlichkeit ist ja weder an sich böse, noch auch ihre Erscheinung in Raum und Zeit; wir können daher consequent sagen: wenn Gott ewig ist, so muß er auch zeitlich daseyn können.

§. 120.

Allein andrerseits ist eben so festzuhalten, damit die Auffassung nicht pantheistisch werde, daß dieses zeitliche Daseyn ein durch den freien Willen Gottes gesetztes, nicht aber Bedingung für das Selbstbewußtseyn Gottes ist, eben so wenig als oben (§. 76.) die Weltschöpfung dies war. Gegen jene pantheistische Auffassung ist das Dogma gerichtet, welches lehrt, daß nicht der Vater sondern der Sohn incarnirt,

d. h. daß die Gottheit Gottes nicht in seine Menschheit so aufgegangen ist, daß das Verhältniß jener zu dieser durch die metaphysische Kategorie des unmittelbaren Verhältnisses von Wesen und Erscheinung bestimmt und Gott erst als Mensch der wirkliche Gott wäre. Das Verhältniß der Gottheit und Menschheit ist vielmehr durch den Begriff der Offenbarung zu bestimmen. Dies ist ein Begriff, der erst auf dem Gebiete des absoluten Geistes vorkommt; er hat freilich die auf das metaphysische Gebiet gehörige Kategorie von Wesen und Erscheinung zur Voraussetzung (der Sohn ist allerdings vollkommne Erscheinung des Wesens Gottes: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς Col. 2, 9. vgl. Joh. 1, 14.: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, und Hebr. 1, 3.: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), enthält aber ein Plus gegen sie, das Moment der Freiheit (Petav. V, p. 96.). Wenn daher Gott auch erst durch seine Menschwerdung als der wirkliche von der Menschheit erkannt wird, so kann doch nicht gesagt werden, daß er ohne sie nicht der absolute concrete Geist seyn würde. Die Menschwerdung Gottes ist daher (vgl. Petav. V, p. 106.) nur unter Voraussetzung des geschichtlichen Factums des Sündenfalles und der Erbsünde mit Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes, und zwar aus seiner Liebe, zu deduciren.

§. 121.

Die Menschwerdung Gottes stellt also factisch dar, daß die Endlichkeit an sich nicht hindert, mit Gott eins zu seyn, so wenig daß selbst der Sohn, der dem Vater consubstantialis ist, Mensch werden konnte, ohne böse zu werden. Sollte diese Darstellung nicht bloß eine scheinbare werden, wodurch Gott die Welt gleichsam hintergangen hätte

(vgl. den Doketismus), so mußte der Gottmensch die göttliche und menschliche Natur in einer Person wirklich vereinigen, so daß beide sich in ihm auf das vollkommenste durchdrangen. Die Möglichkeit einer solchen absoluten Durchdringung zu begreifen muß freilich derjenigen religiösen Ansicht schwer fallen, welche nur den deistischen Gottesbegriff zum Grunde legt, so daß sie den pantheistischen negirt, ohne ihn aufzuheben. Sie wird fragen: Wenn Gott Mensch geworden ist, wie hat er sich dann zu seinen übrigen Schöpfungen während seines Daseyns auf Erden verhalten? ist jene nicht während dieser Zeit ohne Gott gewesen? Diese Frage setzt aber die absolute Trennung zwischen der Unendlichkeit und Endlichkeit voraus, und macht die erstere in der That zur letzteren, indem sie die empirische Vorstellung begünstigt, als ob Gott, um hier auf Erden oder überhaupt in Raum und Zeit zu erscheinen, seinen jenseitigen Ort zu verlassen habe; da er doch stets substantiell in der Menschheit gegenwärtig und seine Menschwerdung nichts Anderes ist als diese Gegenwart, die aber aus der bloß substantiellen zur subjectiven persönlichen verklärt wird, da in Christo die endliche Natur (die menschliche Individualität) gänzlich an die göttliche aufgegeben war, so daß der Unterschied beider zwar blieb, aber in der Einheit perennirend wieder verschwand, während er sich bei allen übrigen Menschen, als sündigen, zur positiven Entgegensetzung gestaltete.

§. 122.

Der Gottmensch stellte auf diese Weise das Wesen der Menschheit, d. h. der ideellen, in Zeit und Raum erscheinenden Endlichkeit, vollkommen dar. Dadurch brachte er die Restauration der Menschheit zu Stande, welche sehr bezeichnend die Versöhnung mit Gott, d. h. die Wiederauf-

nahme des endlichen Lebens in das unendliche Leben Gottes genannt wird. Der Begriff der Versöhnung entwickelt sich näher durch die Reflexion auf die drei Momente, in welchen der Gottmensch sie vollbringt, und welche vom Christenthum das dreifache Amt Christi, nämlich das prophetische, priesterliche und königliche genannt werden. Im ersten offenbart sich das Wissen, im zweiten das Wollen, im dritten die geistige Macht Christi.

1) Als Prophet ist Christus der Lehrer der Menschen, nicht etwa nur indem er die reinsten moralischen Lehren gab, deren Hauptstück: Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen u. s. w. er ja selbst ausdrücklich aus dem Judenthum entlehnte, und welche erst vom Ganzen des Christenthums aus betrachtet ihre höchste Bedeutung und Würde erhalten, sondern seine Hauptlehre besteht eben darin, daß er sagt, er und der Vater sey eins, wer ihn sehe, sehe den Vater u. s. w.; worin diese Einheit Gottes mit dem Menschen, wie sie in Christo vollkommen war und durch ihn in dem Christen seyn soll (Christus das Haupt, die Christen die Glieder, er der Weinstock, sie die Reben, er im Vater und der Vater in ihm, und sie in Beiden u. s. w. Joh. 17, 21.), klar ausgesprochen ist. Dies war noch in keiner Religion geschehn und diese Lehre ist deswegen die wesentliche des Christenthums, sie gibt das Wie? zu jenen vorgenannten moralischen Geboten. Christus ist daher der Prophet im eminenten Sinne und die Wahrheit aller vorangehenden Propheten: die wahre Erkenntniß Gottes ist nicht in die Zukunft verlegt, sondern sie ist durch seine Menschwerdung absolut gegenwärtig und alle weitere Erkenntniß ist nur organische Entwicklung der durch Christum in seiner unmittelbaren Gegenwart im Fleische ausgesprochnen Wahrheit.

§. 123.

2) Aber da in Christo Wissen und Wollen eins sind, so bleibt er nicht nur Lehrer, sondern vollbringt auch durch die That, was er gelehrt. Wie aber die höchste Lehre nicht jene moralische ist, sondern die von der Einheit Gottes und der Menschheit in Christo und durch Christum, so offenbart sich auch der höchste Act seines Willens, die Vollbringung seines Priesterthums nicht allein in der fortwährenden Entäußerung seines Eigenwillens während seines Lebens, d. h. in der vollendeten Sittlichkeit, nach welcher sein ganzes Leben eine stetige Reihe von Wohlthaten gegen sein Geschlecht ist, sondern am meisten darin, daß er das irdische Leben selbst, welches der vollständigste Ausdruck der Particularität des endlichen Individuums dem allgemeinen Geiste gegenüber ist, freiwillig aufgibt. Soll Christus wahrer Mittler zwischen Gott und den Menschen seyn, so muß er, wie er die vollkommenste Darstellung der Entäußerung des unendlichen Geistes ist, so auch die des endlichen seyn. Ginge Christus nicht freiwillig in den Tod, so hätten wir einen, in der Endlichkeit beharrenden, heidnischen Gott, und die Menschwerdung des Logos wäre nichts mehr, als die vielen Incarnationen der Gottheit bei den Orientalen.

§. 124.

Würden wir jedoch bei dem Tode Christi nur das Moment festhalten, daß ein Mensch es ist, der stirbt, so würde sich dieser Tod nicht von dem freiwillig gewählten jedes anderen Weisen, des Sokrates, der christlichen Martyrer u. s. w. wesentlich unterscheiden; wir würden nur einen Tod zur Besiegelung der Wahrheit der Lehre haben. Dagegen behauptet die Schrift und Kirchenlehre, daß durch den Tod Christi die Sünden der Welt gebüßt seyen, daß er ein Lösegeld für die-

ſelben ſey. Um den Begriff dieſer Sühnung zu faſſen, müſſen wir darauf zurückgehn, daß (§. 117.) durch die Erbſünde das Menſchengeſchlecht ſo inficirt war, daß Gott, ohne den ganzen Geſchlechtsorganismus auf mechaniſche Weiſe zu zerſtören, nicht jeden Einzelnen als Einzelnen redintegriren konnte: vielmehr, wie bisher Alle geſündigt hatten, war es gewiß, daß auch forthin noch Alle ſündigen würden. Daher wären auch Alle nach wie vor verdammungswürdig geweſen, da Gott ſeiner Gerechtigkeit zufolge die kleinſte Sünde nicht ungeſtraft laſſen kann. Sollte alſo den Einzelnen, wie Gottes Barmherzigkeit es denn wolle, geholfen werden, ſo konnte es nur mittelbar geſchehn, dadurch daß der Geſchlechtsorganismus zunächſt in ſeinem Weſen an ſich, objectiv, geheilt würde. Damit dies geſchehe, mußte ein neues geſundes Glied in denſelben eintreten, von wo aus ſich das neue Leben in die kranken Glieder verbreiten könnte. Es mußte dies den übrigen dem Weſen nach gleich ſeyn, jedoch an ſich ohne Krankheit (Sünde). Darum konnte es nur der Menſch gewordne Sohn Gottes ſelber ſeyn. Um aber mit den übrigen Gliedern in lebendige Gemeinſchaft zu treten, mußte er auch an dem Gefühl der Krankheit derſelben Theil nehmen, gerade ſo wie auch der geſunde Theil des menſchlichen Leibes von den Schmerzen des kranken afficirt wird. Dieſe Schmerzen gehörten aber eigentlich den kranken Gliedern an, ſie waren die Strafe der Sünde derſelben; Chriſtus alſo, der ſie auf ſich nahm, nahm die Strafe der Sünden auf ſich.

§. 125.

Damit aber einleuchte, warum dieſe Uebernahme der Strafe fremder Sünden für die Gerechtigkeit Gottes genugthuend ſeyn konnte, iſt zu bedenken, daß die Sühnung, welche die Menſchheit durch den Tod Chriſti genießt, nur zunächſt

eine objective, d. h. eine solche ist, an der der Einzelne nur unter der Bedingung Theil nimmt, daß er sie sich zur subjectiven macht, d. h. daß er seine ganze Subjectivität in den Proceß der Versöhnung aufgehn läßt. Wie der natürliche Tod des Menschen an sich ihn nicht von seiner Selbstheit, also von der Sünde, befreit, so kann es auch der Tod Christi an sich nicht; es heißt vielmehr: die auf Christum getauft sind, die sind auf seinen Tod getauft (Röm. 6, 3.), d. h. sie sollen im Glauben mit ihm in den Tod des Ichs täglich und stündlich eingehn (vgl. 2 Cor. 4, 10. Col. 1, 24. 1 Petr. 4, 13.). Näher bestimmt, ist es also der Glaube der Christen an Christum, durch den jene objective Genugthuung Christi mit dem Subjecte vermittelt und für dasselbe verwirklicht wird.

§. 126.

Durch diesen Glauben setzt sich der Christ seinerseits so mit Christo in Gemeinschaft, wie Christus seinerseits sich in Gemeinschaft mit dem Geschlechte durch seine Menschwerdung und seine Leiden gesetzt hat. Der Glaube ist daher kein todtes historisches Fürwahrhalten, sondern ein lebendiges Ergreifen des in Christo angebotenen Heiles, die Subjectivirung des objectiv Vorhandenen. Er ist daher nicht dem Wissen entgegengesetzt, als ob er einen geringeren Grad der Gewißheit gäbe, als jenes, sondern in diesem Zusammenhange, wo von der Versöhnung die Rede ist, den Werken. Der Sinn dieser Entgegensetzung ist, daß der Mensch, eben wegen der Erbsünde, in der er belassen werden mußte, der Gerechtigkeit Gottes objectiv (durch seine Werke) nicht genügt hat, noch genügen kann; daß er aber, wenn er sich in die neue Lebensgemeinschaft mit Christo so hineinziehen läßt, daß Christus

das Haupt ist, geistig so wiedergeboren wird, daß er als ein geheiltes (geheiligtes) Glied des Organismus angesehn werden kann (Petav. V, p. 136 sqq.). Es wird also die Unvollständigkeit dessen, was er bei der Versöhnung leistet (nämlich daß dies die nun subjective Seite ist), durch das, was objectiv geschehen, ergänzt, d. h. Gott rechnet ihm seinen Glauben als Gerechtigkeit zu. So wird die Versöhnung vollendet. In dieser Versöhnung durchdringen sich die Gerechtigkeit und Gnade Gottes:

a) die Gerechtigkeit offenbart sich darin, daß Gott das Menschengeschlecht geheiligt wissen will, wenn es zur Einheit mit ihm gelangen soll; daß er es aber nicht auf mechanische Weise durch bloßes beneplacitum redintegrirt, sondern es nach wie vor in der Erbsünde, die es sich durch eigne Schuld zugezogen, beläßt, so daß es, wenn es darin beharrt, unvermeidlich dem Verderben zugeht.

b) Die Gnade aber offenbart sich darin, daß, da das Menschengeschlecht sich nicht aus sich selber als geheiligt darstellen kann, Gott den Grund zur Heiligung objectiv durch die Menschwerdung und den freiwilligen Tod des Sohnes legt, wodurch die Endlichkeit in ihrer Idee, d. h. als aufgehobene ideelle dargestellt und so objectiv redintegrirt wird.

§. 127.

Die Versöhnung aber als verwirklicht, d. h. als objectivsubjective, macht den ganzen Menschen zu einem neuen, die Macht der Erbsünde ist in ihm gebrochen und statt des alten Adams herrscht der neue in ihm, Christus, d. h. das Wesen des Menschen ist nun wieder hergestellt, da er es nicht in sich, sondern in Christo haben will. Sein Leben wird

also eine stetig fortgehende Entäußerung seiner selbst, mithin ein sittliches und freies seyn. Die Erscheinung dieses erneuerten Wesens sind die Werke, sie können im Wiedergebornen nicht ausbleiben, so wenig das Wesen ohne Erscheinung seyn kann. Es gibt nichts Verkehrteres als da, wo alle Abstraction zwischen Wesen und Erscheinung ausdrücklich aufgehoben werden soll, d. h. in der Wirklichkeit des christlichen Lebens, dennoch wieder eine solche zu statuiren, und den Glauben und die Werke sich starr entgegensetzen und die letzteren ohne den ersteren betrachten zu wollen. Wo die Erscheinung fehlen würde, wäre auch das Wesen nicht; aber nichts desto weniger ist das Wesen dialektisch das prius zu der Erscheinung, und deshalb behauptet Paulus consequent, daß nicht die Werke als solche, d. h. die Erscheinung für sich gesetzt, rechtfertigen, sondern der Glaube, welcher das Wesen jener ist.

Dritter Theil.

Die Wirklichkeit der Religion oder die Kirche.

§. 128.

3) Als König (vgl. §. 122 und 123.) des geistigen Reiches, das er stiftete, zeigt sich Christus durch die Macht, mit welcher er den Tod beherrscht, um als Geist seiner Gemeinde fortwährend, bis ans Ende der Welt, gegenwärtig zu seyn (vgl. Matth. am Schlusse). Diese geistige Gegenwart ist aber nicht eine bloße praesentia operativa, sondern wesentliche inhabitatio (Form. Conc. 698.), dasjenige was die ältere Dogmatik unio mystica nennt, d. h. eine absolute Durchdringung der menschlichen Natur von der göttlichen (vgl. 2 Petr. 1, 4: ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως) so daß die Gläubigen in Christo mit Gott eben so eins sind, wie es die Menschheit Christi ist (Joh. 17, 22: ἐγὼ τὴν δόξαν, ἣν δέδωκάς μοι, δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν, καθὼς ἡμεῖς ἓν ἐσμεν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς, καὶ σὺ ἐν ἐμοί). Diese Einheit ist jedoch keine unmittelbare, d. h. eine solche, in welcher die menschliche Persönlichkeit mit der göttlichen zusammenflösse, sondern die vermittelte, d. h. diejenige, wo die menschliche endliche Persönlichkeit idealisirt, zum Moment herabgesetzt ist, also in jedem Augenblick eben so sehr gesetzt als aufgehoben wird.

Anm. Diese Einheit ist eben so wesentlich und innig, wie sie nur je der Pantheismus statuiren kann; allein sie unterscheidet sich von der pantheistischen dadurch, daß sie nicht die Verwirklichung Gottes, die Bedingung seines freien Selbstbewußtseyns ist, sondern eine durch die freie Gnade

in der Creatur bewirkte, so daß Gott Anfang, Mittel und Ende des Heils ist.

§. 129.

Die geistige Gegenwart Christi in der Gemeinde ist durch seinen, als des Einzelnen, Tod und seine Auferstehung bedingt (Joh. 16, 7: *συμφέρει ὑμῖν, ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. Ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς*). Hierin ist angedeutet, daß sie keine abstract geistige ist, sondern eine solche, die das organische Leben des ihm geheiligten Geschlechtes fortwährend durchdringt, so daß die Fortbildung der Gemeinde die subjective Verwirklichung der in Christo objectiv dargestellten Restauration des Menschengeschlechtes ist, und die Gemeinde daher mit Recht der Leib Christi, ja sogar (1 Cor. 12, 12.) metonymisch geradezu Christus selber genannt wird, d. h. seine fortwährende Menschwerdung, aber nicht die unmittelbare, sondern die durch die endliche Persönlichkeit vermittelte.

Anm. Die Auferstehung Christi ist das höchste Wunder und als solches auch die adäquate Darstellung des Begriffes Wunder. Von hier aus sind also alle anderen Wunder zu begreifen. Sie ist aber nichts Anderes als die Erscheinung des Wesens der vollendeten Menschheit, welche letztere die vollkommene Einheit der Geistigkeit und Leiblichkeit, Geist-Leib (*σῶμα πνευματικόν*) genannt werden muß. Zu dieser actuellen Unsterblichkeit, *ἀφθαρσία*, würde der erste Adam gelangt seyn, wenn er nicht gesündigt hätte; er verlor aber nicht nur sie, sondern auch die potentielle (§. 92. Anm.), und zugleich wurde die übrige Natur in ihrem Fortschritt zur Vollendung aufgehalten, so daß sie keine Geschichte hat, sondern fortwährend Reproduction des

Zuſtandes zur Zeit des Falles iſt, die κτίσις συστενάζουσα. Der neue Adam hatte aber die ἀφθαρσία durch ſeine vollkommne Freiheit von den Banden der Natur, aus denen er ſich durch ſeine abſolute Selbſtentäußerung emancipirt hatte. Nach dieſer Freiheit greift er denn auch in den Lauf der noch unvollendeten Natur ein und beſtimmt ſie ſo, wie ſie in ihrer Vollendung von der vollendeten Menſchheit wird beſtimmt werden. Das Weſen des Menſchen beſteht in der Einheit des Geiſtigen und Leiblichen als Natürlichen. Beides ſteht jedoch in einem Mißverhältniß, welches aufgehoben werden ſoll. Der Menſch als Mikrokosmus ſoll die Natur beherrſchen, ſie in ſich aufnehmen. Die Natur iſt auf ihrem Wege zur Vollendung durch den Fall des Menſchen ſtehen geblieben, ſie ſoll erſt im Menſchen zur Vollendung kommen. Chriſtus, als vollendeter Menſch in der Einheit von Geiſt und Körper, mußte alſo die Natur vollkommen beherrſchen können und that daher Wunder. Die Geſetze der Natur wurden dadurch nicht vernichtet, ſondern aufgehoben, höher geſteigert. (So ſind die Geſetze der älteren Sprachen mehr entwickelt, ausgebildet und dadurch aufgehoben in den neueren.) Wunder ſind alſo Anticipationen der Werke, welche der vollendete Menſch in der verklärten Natur thun würde. Chriſtus bedarf daher keiner beſonderen Ausrüſtung zum Wunderthun, ſondern dies war die natürliche Folge ſeines vollendeten Menſchſeyns. Dieſe Antieipationen fanden aber nur zur Zeit der Gründung des Chriſtenthums Statt, durch den Gottmenſchen und diejenigen, die mit ihm in unmittelbarer Berührung geſtanden hatten; es war eine Zeit der Gährung, in der die Idee über den dermaligen Zuſtand der Natur übergriff; ſpäterhin, als das Chriſtenthum in die hiſtoriſche Entwicklung auf dem Grunde

des dermaligen Zustandes der Natur und Menschheit einging, traten die Wunder zurück.

§. 130.

Da aber die endliche Persönlichkeit ihren Ursprung auf dem Boden des nach wie vor in sich, seiner gefallenen Natur nach, sündigen Menschengeschlechtes hat, so kann das Reich Christi nicht sofort ein vollendetes seyn, sondern muß zunächst in die geschichtliche Entwicklung des Geschlechtes eindringen, um dieselbe zu heiligen. Es ist also ein überweltliches Reich, welches in seinem Werden zunächst dem weltlichen gegenübersteht, aber, um seinen überweltlichen Charakter zu bewahren, das letztere nicht als ein anderes neben sich stehen lassen kann, sondern es durchdringen, als das unendliche das endliche in sich aufnehmen muß. Die Absonderung der Gemeinde von dem Reiche der Welt ist daher der noch unvollkommenste, abstracteste Anfang der Kirche. Die höhere Stufe ist die, wo die letztere mit jenem in Kampf tritt (ecclesia militans), die höchste, wo sie dasselbe vollkommen durchdrungen und verklärt hat (ecclesia triumphans). Die Kirche ist daher nicht wie eine Religionsgesellschaft, die dem willkührlichen Beitritt der Einzelnen ihr Daseyn und ihren Bestand verdankte, noch wie eine Anstalt des Staates zum Behuf der Sittlichkeit seiner Glieder anzusehn, sondern sie ist die Existenz des in Christo erneueten Geistes der Menschheit inmitten des durch die Erbsünde gefallenen Geschlechtes. Da sie hiemit der geschichtlichen Entwicklung unterworfen ist, schließt ihr Werden Zufälligkeiten und Verwirrungen nicht aus; aber dadurch kann ihre Würde nicht aufgehoben werden, so wenig die Idee des Staates durch die vielfach entstellte Erscheinung derselben in den einzelnen Staaten aufgehoben wird. Die wahrhafte Wirklichkeit der

Kirche, d. h. die wesenhafte Erscheinung der Idee derselben unter den mannigfachsten Entstellungen anzuerkennen und aufzuzeigen und als einen Organismus zu begreifen, ist die hohe Aufgabe der Kirchengeschichte.

§. 131.

Die Mittel, wodurch die Kirche ihren Zweck, die Versöhnung und Einigung des Menschen mit Gott, zu Stande bringt, werden die Gnadenmittel genannt. Sie sind:

1) das Wort Gottes. Da die unmittelbare Gegenwart Gottes in der Menschheit mit dem Tode Christi aufhörte, und an ihre Stelle die durch die endliche Persönlichkeit vermittelte (§. 129.) trat, so mußte auch das Wort Gottes, durch welches die Wahrheit erkannt wird, aus der unmittelbaren Gestalt, wie es Christus bei seinen Lebzeiten aussprach, in die durch die menschliche Auffassung vermittelte übergehn. Diese Vermittlung ist nur unter der Idee der Unendlichkeit zu begreifen. Gott kommt dabei die Activität, dem Menschen zunächst die Passivität zu; aber die letztere schlägt selber in Activität um, indem der Mensch seine ganze Erkenntniß in jedem Punkte von der göttlichen Erkenntniß frei durchdringen läßt, und sich das zu eigen macht, was ihm Gott gibt. Die Freiheit der Erkenntniß wie der That besteht nicht in der Willkühr, im arbitrio, sondern in der vollendeten Hingabe des Menschen an Gott, wo denn die Willkühr aufgehoben und zum Moment herabgesetzt ist. Da der menschliche Geist dann an jedem Punkte von dem göttlichen durchdrungen ist, so ist er Gottbegeistet (nicht nur begeistert), inspirirt. Diese absolute Inspiration konnte sich aber zunächst zur Zeit der Stiftung der Kirche, wo also die Kirche noch nicht ein in sich zusammenhängender Organismus war, nur als Inspiration des Einzelnen zeigen.

Das Wort (und die Schrift) des Einzelnen mußte Träger des Wortes Gottes seyn (Bibel). Nach der Stiftung der Kirche aber, als der Einzelne in die Totalität des Organismus zurückging, hörte diese Inspiration des Einzelnen, welche gewöhnlich vorzugsweise Inspiration genannt wird, auf, und an die Stelle derselben trat die (gewöhnlich nicht Inspiration genannte) organische Entwicklung des früher durch Inspiration des Einzelnen mitgetheilten Wortes Gottes (Kirchenlehre). Die Erkenntniß des Wortes Gottes wird weiter für das einzelne Glied der Kirche durch den Unterricht und die Predigt vermittelt.

§. 132.

2) Die Sacramente sind symbolische Handlungen, welche darstellen, wie die objective Gegenwart Christi in der Gemeinde für das Subject durch den Glauben zu einer subjectiven wird. Als Symbole können sie nicht unmittelbar wirken, sondern nur mittelbar durch die Erkenntniß, welche das Subject von demjenigen hat, was sie sinnlich darstellen. Sie setzen also den Glauben an die Wahrheit des Wortes Gottes voraus.

§. 133.

Da das Christenthum Restauration der sündigen Menschheit ist, so ist der erste Act, wodurch sich diese Restauration verwirklicht, die Wiedergeburt, d. h. der, durch den Tod des natürlichen, in der Erbsünde befangenen Menschen und den Glauben an Christum bedingte, Anfang des neuen geistigen Lebens. Das Symbol dieser Wiedergeburt ist die Taufe, welche darstellt, daß der Geist Gottes in der durch Christum geheiligten Menschheit so wesentlich gegenwärtig ist, daß der einzelne sündige Mensch durch den bloßen Glauben desselben

theilhaftig wird, um kraft deſſelben ein neues Leben zu beginnen. Da die Wirkung der Taufe durch den Glauben bedingt iſt (Marc. 16, 16: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται), ſo iſt die Kindertaufe zwar eine Anticipation, welche erſt mit der Confirmation aufgehoben wird, aber von der Kirche mit Recht im Bewußtſeyn ihrer ſubſtantiellen Macht angeordnet iſt, damit der Einzelne ſchon vor der Entwicklung ſeines bewußten Willens in ihren Organismus aufgenommen und ihm aſſimilirt werde. Auf dieſe Auffaſſung der Taufe hingewieſen zu haben, iſt beſonders das Verdienſt Schleiermachers.

§. 134.

Aber die Wiedergeburt iſt nur Anfang des neuen Lebens, der Punkt, von dem aus das neue Leben beginnen ſoll. Um dieſes aus- und durchzuführen, bedarf es der fortwährenden ſubjectiven Aneignung der weſentlichen Gegenwart Chriſti in der Menſchheit, da die Macht der Erbſünde durch die Wiedergeburt zwar gebrochen, aber nicht abſolut vernichtet iſt (Kampf des Fleiſches gegen den Geiſt — Sünden der Wiedergebornen), und der Menſch, wenn er nach der Wiedergeburt ſein Leben in und für ſich und nicht in Chriſto führen wollte, wieder in die Sünde, welche die Verdammniß bringt, fallen müßte. Er kann deshalb auch nach der Wiedergeburt erſt dadurch verſöhnt werden, daß Chriſtus in ihm Menſch wird (§. 129.), daß mithin ſeine menſchliche Natur an der menſchlichen Natur Chriſti Theil hat. Die objective Möglichkeit dieſer Theilnahme iſt in der ſubſtantiellen Gegenwart des verklärten Leibes Chriſti in der Gemeinde gegeben (Ubiquität), durch den Glauben als ſubjectives Moment wird ſie wirklich. Das Symbol dieſer Wirklichkeit iſt das Abendmahl. Das objective Moment iſt das unmittelbare Daſeyn

des Brotes und Weines als Symbols der Gegegenwart der Menschheit Christi; das subjective der gläubige Genuß als die Aufhebung der bloßen Objectivität, die Vernichtung der Aeußerlichkeit.

§. 135.

Da die Erlösung durch Christum nur die Macht der Erbsünde über den Menschen, nach welcher sie das herrschende Princip in ihm wird, bricht, nicht aber alle actuelle Sünde, die Folge des verderbten natürlichen Organismus des Menschengeschlechtes, vernichtet (Sünden der Wiedergebornen), so muß der natürliche Leib des Einzelnen nach wie vor dem natürlichen Tode unterworfen bleiben, welcher aber für ihn nicht mehr Strafe der Sünde, sondern Befreiung, Entrückung aus dem natürlichen Zusammenhang mit dem sündigen Geschlechte ist. Als in Gott wiedergeboren, als Glied am Leibe Christi kann der Einzelne nicht untergehn, der natürliche Tod kann seiner durch die Negation seiner Endlichkeit hindurchgegangenen und deshalb in Gott wiederhergestellten Persönlichkeit (wer sein Leben, d. h. sein selbstisches Wesen verliert, der wird es gewinnen, d. h. sein wahres Leben in Gott finden) nichts anhaben, er muß, um sich mit Gott eins zu wissen, sich fortwährend auch von Gott unterscheiden, d. h. persönliches Bewußtseyn behalten; ohne letzteres würde von der Vermittelung zur Unmittelbarkeit zurückgegangen und die Unsterblichkeit wäre nur eine scheinbare. Da aber die Erlösung Restauration der Menschheit, d. h. der Einheit der Geistigkeit und Leiblichkeit (§. 129. Anm.) ist, und der Erlöste Mensch ist und bleibt, so ist auch in seiner Unsterblichkeit die Leiblichkeit wesentliches Moment; und wenn der Geist nach dem Tode einstweilen ohne Leib ist, so ist dies doch ein unvollkommner Zustand im Werden des

vollendeten Wesens der Menschheit, und zur Wirklichkeit des letzteren auch die Erscheinung der verklärten Leiblichkeit (die Auferstehung) nothwendig. Jeder also, in dem Christus Mensch geworden ist, wird, wie er, auferstehn und zwar zur ewigen Seligkeit.

Anm. 1. Nachdem die neuere Philosophie seit Kant den Beweis der alten Metaphysik von der Unsterblichkeit der Seele als eines von dem Körper verschiedenen Dinges umgestoßen hatte, und vielmehr, besonders seit Schellings Naturphilosophie, das Wesen des Menschen in die Einheit und gegenseitige Durchdringung des geistigen und leiblichen Momentes setzte, ward die Unsterblichkeit des einzelnen Subjectes dem allgemeinen Geiste, Gott, gegenüber entweder als unbeweisbar und nur dem Glauben anheimfallend angesehn, oder aber, und zwar dies von den eigentlichen Denkern, dahingestellt gelassen. Die Wissenschaft der neuesten Zeit aber, die wieder ernstlicher auf die Dogmen des Christenthums eingeht, hat auch die Frage nach der subjectiven Unsterblichkeit wieder aufgenommen, dabei aber die Meinung von einer rein geistigen Unsterblichkeit als eine bloße Abstraction verworfen, worin sie ganz mit dem Christenthum übereinstimmt, welches, wie Herder sehr richtig sagt, nichts von einer Unsterblichkeit der Seele weiß, wobei sich auch Niemand viel denken könne, sondern Auferstehung der Todten lehrt. Diese Unsterblichkeit des ganzen Menschen, also auch seines Leibes, kann einzig und allein aus dem wesentlichen Verhältniß, in welches der Mensch mit Gott, der an sich allein Unsterblichkeit hat (1 Tim. 6, 16.), tritt, bedeutet werden. Der Christ ist unsterblich, weil Gott nach seiner Menschheit, oder Christus, sich in ihm vermenschlicht hat, Mensch

geworden ist. Durch die Unsterblichkeit des Leibes kommt also erst das wiederhergestellte Wesen der Menschheit zu ihrer wahren und adäquaten Erscheinung. Die Möglichkeit dieser wesenhaften Erscheinung ist schon im jetzigen Zustande der Welt durch die Idee der Schönheit gegeben: die Schönheit ist die Erscheinung des göttlichen Geistes in der unmittelbaren Einzelheit, die absolute Ineinsbildung des Geistigen und Sinnlichen, wie es Schelling nannte. Die irdische Schönheit ist aber unvollkommen, weil das einzelne schöne Kunstwerk nicht Subject ist, sondern die Subjectivität nur objectiv darstellt. Die vollkommne Schönheit kann aber nur die seyn, wo das, was hier an sich todt und bloß sinnliches Object ist, die wesentliche Form für das Subject ist. Es ist daher von großer Bedeutung und nicht so gering anzuschlagen, als es gewöhnlich geschieht, wenn die Kirchenlehre ausdrücklich sagt, daß die Leiber der Auferstandenen die Schönheit zur wesentlichen Form haben werden.

Vgl. C. H. Weisse die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden 1834.

J. H. Fichte die Idee der Persönlichkeit und individuellen Fortdauer. Elberfeld 1834.

Recension dieser Schriften von J. Müller, Stud. u. Krit. 1835. 3. Heft.

C. F. Göschel von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Anm. 2. Wenn im Christenthum Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen in das Leben nach dem irdischen Tode gesetzt wird, so könnte dies zunächst den Schein des Eudämonismus haben, da der Tugend ihre Belohnung

und dem Laſter ſeine Strafe von außen kommen würde. Und doch widerſpricht ein ſolcher Eudämonismus dem Chriſtenthum aufs Entſchiedenſte, da er durchaus pelagianiſch iſt und dem Menſchen ein Verdienſt Gott gegenüber einräumt, welches Gott noch eigens in einem andern Leben zu belohnen habe. Das Chriſtenthum muß vielmehr den Satz des Spinoza: beatitudo non est praemium virtutis sed ipsa virtus, billigen, indem es ja ſelbſt zugeben muß, daß jede ſittliche That des Menſchen eine Offenbarung Gottes durch den Menſchen für den Menſchen iſt, und daß der Menſch mithin, indem er ſie vollbringt, d. h. die Offenbarung des Weſens Gottes für ſich vermittelt, in dieſer Theilnahme an dem göttlichen Leben, an der göttlichen Freiheit und Seligkeit ſchon die eigentliche, weſentliche Belohnung hat. Wenn dem ſo iſt, wie verhält es ſich mit jenen Ausſprüchen des Chriſtenthums, welchen zufolge der Chriſt für ſeine Thaten in einem jenſeitigen Leben belohnt werden ſoll? Um auf dieſe Frage die Antwort zu finden, iſt darauf zu achten, daß das Chriſtenthum jene Belohnung und Beſtrafung unmittelbar mit der Auferſtehung des Leibes verbindet. Die, die chriſtliche Lehre vermeintlich verklärende und idealiſirende, moderne Anſicht läßt dieſe Seite liegen, und verſteht die Belohnung nur überhaupt von einer Ausgleichung des Verdienſtes und der Glückſeligkeit des Menſchen nach dem Tode, verfällt aber eben dadurch in den craſſeſten Eudämonismus. Dem Chriſtenthum zufolge aber iſt jene Belohnung nicht eine Entſchädigung für den Mangel an *geiſtigem* Segen und *geiſtiger* Glückſeligkeit, die der Menſch hier auf Erden entbehrt habe, — der Chriſt iſt ja ſchon in dieſem Leben mit Gott *eins* und hat darin ſchon die *weſentliche* Seligkeit — ſondern ſie iſt eine Ausgleichung des, durch

den unvollkommnen Zustand der jetzigen Welt bedingten, Mißverhältnisses zwischen der inneren, geistigen, wesentlichen und der äußeren, leiblichen, erscheinenden Glückseligkeit. Die ganze Frage hängt also eng mit der Lehre von dem zeitlichen Werden des Reiches Gottes zusammen und kann nur von dieser Lehre aus ins rechte Licht gesetzt werden.

§. 136.

Aber auch diejenigen, die in den Proceß der Menschwerdung auf negative Weise eingegangen sind, d. h. die das vollendete Wesen der Menschheit in Christo erkannt, aber wissentlich das gebotene Heil verschmäht haben (die ἄπιστοι negative, die ἀπιστήσαντες Marc. 16, 16.), die in ein Verhältniß zur wiedergebornen Menschheit getreten sind, aber in das Verhältniß der bewußten Opposition, der Feindschaft wider den Geist, nehmen Theil an der Auferstehung, jedoch zu ihrer ewigen Verdammniß, welche die Strafe für ihre Sünde gegen den, in der Menschheit gegenwärtigen, heiligen Geist ist, den sie erkannt, aber verschmäht haben. Ewig muß ihre Verdammniß aber seyn, weil sie durch den natürlichen Tod, den sie mit bewußtem Beharren in der Sünde gestorben waren, der Segnungen, welche das sündige Menschengeschlecht durch die Menschwerdung Gottes genossen, verlustig geworden sind, und sich also selbst aus der Heilsordnung, in welcher Gerechtigkeit und Gnade Gottes eins sind, und die in der Zeit beginnt, aber in die Ewigkeit hinausreicht, entnommen haben. Die Ewigkeit der Höllenstrafen kann nur in ausdrücklichem Widerspruch gegen die Schrift und Kirchenlehre geleugnet werden (Conc. Const. II. 553. Lateran. IV. 1215. — Conf. Aug. 14.), und der philosophische Grund, den man gegen sie aufstellt, daß nämlich Gott, wenn nicht endlich Alle selig werden, den Zweck, den